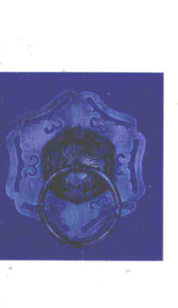
中国古代宗族社会与宗族观念丛书

凑聚之道：古代的家族与社会群体



阎爱民 著

天津古籍出版社

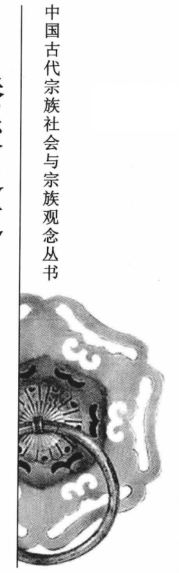
责任编辑：沈　丹
　　　　　彭　莘
封面设计：宗　强
美术编辑：刘莅舒


ISBN 978-7-80696-951-9
9 787806 969519 >
定价：20.00元

中国古代宗族社会与宗族观念丛书

凑聚之道：古代的家族与社会群体

阎爱民 著



天津古籍出版社

图书在版编目（CIP）数据

凑聚之道：古代的家族与社会群体／阎爱民著．—天津：天津古籍出版社，2012.1

（中国古代宗族社会与宗族观念丛书）

ISBN 978-7-80696-951-9

Ⅰ.①凑… Ⅱ.①阎… Ⅲ.①家族—研究—中国—古代②群体社会学—研究—中国—古代 Ⅳ.①K820.9②D691.71

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第239535号

中国古代宗族社会与宗族观念丛书

凑聚之道：古代的家族与社会群体

阎爱民／著

出版人／刘文

*

天津古籍出版社出版

（天津市西康路35号　邮编300051）

Http://www.tjabc.net

唐山天意印刷有限责任公司印刷

全国新华书店发行

开本880×1230　毫米 1/32　印张7.125　字数190千字

2012年1月第1版　2012年1月第1次印刷

ISBN 978-7-80696-951-9

定价：20.00元

前　　言

《礼记·内则》说："礼始于谨夫妇。为宫室，辨内外。"夫妇为家，家是建立在婚姻关系基础上一个有共同经济生活的活动单位，是社会最小的细胞。《白虎通义·宗族》又说："族者何也？族者凑也，聚也。谓恩爱相流凑也。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。"族就是一个带有恩爱、哀痛的亲属性质的社会活动群体。由家族亲属群体再加扩展，便是社会人群群体了。明代有老年人组织的林间社，其组织者谈到为什么要结社时说："大抵会以合群，群者人道所贵也。"（冯时可：《林间社约序》）"群者人道所贵也"，是将具有"合群"作用的会社，视为[illegible]。不过除了家族和带有地域色彩的会社外，古代的群体的组织化并不发达。"合群"之"群"，更多的是以职业、年龄、共同利害关系而自然分类的社会人群。所以家以族聚，人以群分，家庭、宗族、形形色色的社会群体，构成了人们社会生活活动的基本单位，形成了中国古代社会的凑聚之道。

本书讨论中国古代的会聚之道，内容涉及家庭结构、家庭人际关系、宗族、祭祖观念、族谱、家训、宗法思想、女性与家族，以及老人、士人、灾民等群体及其生活。书中内容大体分为四个方面。

一、讨论家庭结构与家庭人际关系。战国、秦汉时期的小家庭规模小，结构、人际关系简单，在中国古代家庭史上具有典型意义。魏晋以降，家庭规模呈现出扩大的趋势，家庭结构、人际关系也日趋复杂，开始步入封建大家庭的时代。《西汉家庭成员的人际关系及其特点》、《魏晋南北朝社会中的家庭结构及其演变》两文，是就此问题展开讨论。《西汉的"室家"与贵族的立嗣》一文则探讨了汉代女性在贵族家庭立嗣中的重要作用，并对《汉书·韦贤传》中的"宗家"与

“室家”的关系及其记载上的讹误做出考辨。

二、探讨士族宗族的构成和宗族的活动。宗族组织的构成有其等级性的特点,最初它只是贵族的亲属组织,后来逐渐庶民化。《魏晋南北朝时期的世家大族》一文,试图从宗族结构和等级特点的角度探讨这一时期士族的兴起及其宗法活动的特点。宗族最重要的活动,是祖先祭祀、族谱的编纂和家训的撰修以及其活动的经济基础——公田、族田、义庄制等公有经济形式,《古代宗族公有经济的变迁》、《宋明以来家训著作编著的通俗化趋向》、《清代族谱谱例中关于女性的入谱》等文,就其中的一些问题展开论述。

三、关于宗法意识和宗族观念。宗族的凝聚力在于祖先的崇拜和祭祀,然而祭祖活动却曾有着严格的等级尊卑差别。在先秦贵族宗族时代,庶民不能立庙祭祀,只能墓祭祢或祖,不能祭祀远祖,更不能祭祀始祖,这种情况到了宋明以来的庶民社会发生重要变化。宋代的程颐首倡庶民祭始祖之说,明代“大礼议”事件中,其重“一本”祭始祖之说又借着对明世宗生父的尊崇礼仪之争,在庙堂之上进行了一次广泛深入的讨论,最后被官方所认可,承认庶民有祭祀始祖的权利。这是除清末民初新观念新思想对传统宗法意识冲击以外最重要的一次变革。《庶民始祖之祭与“一本”观念的倡导》、《“大礼议”之争与明代的宗法思想》、《辛亥革命后新观念对传统宗法意识的冲击》三篇文章,对宗族民众化过程中的几次重要的思想解放和观念变革进行了分析。

四、有关亲属以外的社会群体及其生活的文章。《古代怡乐会社中的老人生活》、《古代植树备荒救灾之策与灾民生活》、《断袖之欢——历史上娼妓中的男色》、《明代南方的人口教育和士人群体的构成》、《壬辰战争中被遗忘的军队统帅宋应昌》,分别叙述了参加会社的老人、救荒中的灾民生活、娼妓中的男色群体、战争中的将士的社会群体及其特色。

我的求学和研究,始于二十年前跟随冯尔康先生读研究生期间,开始以学习明清史为主,毕业留校工作后,逐步转到社会史和家族史



的研究领域。除了已出版的相关专著外，本书是教学之余自己研究所得的一部分内容，集中在家族史及少量社会群体的研究，其中的一些篇章是在海外发表的，还有几篇属整理的未刊旧稿。由于载文期刊宗旨的差异，有的文章学术性强，有的则重视通俗性，故而文风有些不同，注释也不划一。此次汇集成书稿，题目、文字在原文的基础上有一些个别的改动和调整，一些篇章现在看来已显浅薄，新的相关研究也已有不少，但依旧保留大体原貌，以反映旧时的学术历程。

古人说“温故而知新”。知新，从某种意义上说也是“求新”的开始。希望能以本书的出版，作为自己学术研究以前历程的一个小结，以后历程的一个新起点。“器非求旧，惟新！”

本书出版得到南开大学985工程二期“中国社会与思想研究”创新基地项目的资助。在此谨致谢忱。

岁次辛卯孟冬记于南开大学西南村寓所

目 录



西汉家庭成员的人际关系及其特点

西汉时期是古代家庭制度发展的重要阶段,在中国家庭变迁史上占有突出的位置,对其家庭内部成员关系的研究,有助于我们从一个侧面说明西汉家庭的一般风貌和特点。同时,这也是分析当时各种社会人际关系的基础,古人早就懂得"有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣"①这种家庭人际关系与社会人际关系之间的密切联系。

家庭人际关系是指以婚姻关系为基础,血缘关系为纽带,家庭内部成员之间的相互地位,它与家庭结构紧密联系。西汉家庭形态最常见的是个体小家庭和直系家庭的小型结构,尤其是个体小家庭。这两种家庭规模小,人口少,是古人所说的"五口之家"与"八口之家"的概念,即夫妻子女型和父母夫妻子女型家庭,存在的范围十分广泛。规模较大、人口较多的联合家庭,如惠帝诏令中所说"今吏六百石以上父母妻子与同居"者,"同居"是指兄弟们成婚后不分家仍与父母生活在一起②。这类家庭从社会整体上讲是不多的,有一些又常见于富贵之家。西汉家庭以小结构为主,家庭内部关系比较简单。夫妻婚姻关系,父母子女、兄弟姊妹血亲关系是西汉家庭中最主要的人际关系,即贾谊所说"六亲有纪"中的六种关系,"父母兄弟妻子也"③。他们中每对关系的平等与否、地位的高低,在家庭结构不

---

① 《易经·序卦》。
② 《汉书·惠帝纪》。
③ 《汉书·贾谊传》应劭注。

同的条件下，也反映出不同的特点。

一 夫妇关系

进入阶级社会后，夫妇关系在总体上是处于男尊女卑、夫主妇从的地位，但这因时代的不同和阶层的差异而有强弱之分。西汉时代，妇女有相当的地位，是夫权的低落时期。

第一，在个体小家庭形态中，尤其是广大下层劳动者之家，夫妻是家庭生产的主体，这在自耕农占重要地位的西汉社会更为突出。汉代农书《氾胜之书》谈到区田法时说："一亩三千七百区，丁男女种十亩，至秋收区三升粟，亩得百斛。"所指耕种者，是"丁男女"秉承德，丁女种田与丁男一样，在当时极为自然。夫妻要把主要力量投入农业生产，只有戮力同心，才能保证家庭的正常维持。农忙时大多数妇女要参加农业生产，如刘邦之家常常是"吕后与两子田中耨"①，妻子和女儿都参加田间劳作。汉代画像石上多有妇女田间劳动的场面。在丈夫服兵徭诸役及来往路程期间，妻子则要负担起田间主要的劳动。农闲时又要从事繁忙的家庭纺织，"冬，民既入，妇人同巷，相从夜绩，女工一月得四十五日"②，以超强度的劳动来维持微薄的家庭经济。除耕织外，妇女参加社会各种职业的劳动比较广泛。司马相如开酒舍营生，卓文君当沪酤酒，大户之女尚能拉下脸面作经营，可见当时妇女操作生业的现象并不希见，至于奔走江湖行医占卜者也有不少③。汉初的相者许负，武宣之时女医义姁、淳于衍即是其中有名的几个。在这样的家庭中，由于妇女在家庭经济中有不可忽视的作用，夫妇地位相对比较平等。朱买臣"常艾薪樵，卖以给食，

---

① 《史记·高祖本纪》。

② 《汉书·食货志》。

③ 参阅瞿宣颖编《中国社会史料丛钞》"职业"一节，上海书店 1985 年影印本，第 790～810 页。



其妻亦负戴相随”，夫妻协力，仅能维持温饱，而一旦其妻离去，买臣一人则时常饥寒交迫，更别说养活家人了①。刘邦为帝后曾打算废掉吕后所生的太子刘盈，叔孙通告诫他不要忘记夫妻贫贱共济之时，“吕后与陛下攻苦食啖，其可背哉！”②不能背德，可以说是这种对等地位在道德观念上的一种反映。限制“七出”的“三不去”之说中的“前贫贱，后富贵”一条③，与其说是礼教所施的慈悲，还不如说是对贫贱家庭中妇女自身作用的一种曲折承认而已。

第二，不少妻子不论是名义上还是实际上在家中有一定的私产。平通侯杨恽的后母无子，其自身“财亦数百万”，死前将财产赠予杨恽④。哀帝宠幸董贤，赏赐其财物时，同时又“赏赐昭仪及贤妻亦各千万数”⑤，可以看出董贤与贤妻、哀帝与董昭仪在财产上有着不同的利益。西汉末官场厚葬聚敛之风甚盛，“大郡二千石死官，赋敛送葬皆千万以上，妻子通共受之，以定产业”。借丧葬敛财以定产业，妻、子“通共受之”，各有各的份⑥。汉代嫁女陪嫁很丰厚，男方聘金也往往不相上下⑦，甚至出现了“聘妻送女之节，则贫人不及，故不举子”的现象⑧。但从另一个角度上说，这也部分抵消了婚姻关系上的买卖因素。《急就章》上说“妻妇聘嫁赍媵僮”，所赍即指新妇出嫁时所携仆妾财物而言。汉律规定“弃妻畀所赍”⑨，言出妻时送还其初嫁时所携财物等，表明这部分财产不为夫家所能支配，与“子妇无私货”的古训不同。有一定的，而且是比较丰厚的财产作为后盾，妻

① 《汉书·朱买臣传》。
② 《史记·叔孙通列传》。
③ 《大戴礼·本命篇》。
④ 《汉书·杨恽传》。
⑤ 《汉书·佞幸传》。
⑥ 《汉书·游侠传》。
⑦ 参阅彭卫:《汉代婚姻形态》“汉代人婚嫁所耗财表”，三秦出版社1988年，第114页。
⑧ 《汉书·王吉传》。
⑨ 程树德《九朝律考·汉律考》。

子地位自然是不能令夫家小视的。

第三，妇女地位的高低和宗族对家庭的控制的强弱有关，控制越强，则地位越低。在宗族关系密切的大家族中，丈夫的地位因自身血亲关系网而进一步巩固和加强。而作为另一血统的妻子，在丈夫血亲关系网包围中，自身则显得无足轻重，失去了独立的人格，成为丈夫的附庸和丈夫家族传宗接代的生育工具。西汉是战国以来宗法衰落、宗族联系很弱的时期，宗族规模也小，小家庭有相当多的独立性，所以在以夫妇为主的个体小家庭占重要地位的社会中，妻子与丈夫宗族的血亲关系之间也有相对多的独立性，并使自身在家庭中的地位提高。妇女为了有较多的自主权，也积极争取血缘关系简单的小家庭环境。古语说“蹶马破车，恶妇破家”①，把家庭分解化小的责任归于妇女，尽管言辞刻薄，却也反映实际。

第四，秦汉统治者在维系婚姻家庭关系的法律道德上，对夫妻的要求是对等的，义务是相对的。秦会稽石刻中对男女双方带有法规性质的道德规范是：“男女洁诚”，男义而女贞，看不出丈夫有什么特权，而对其要求反而更严一些，对妻的要求多带有劝诫口吻：“夫为寄猳，杀之无罪，男秉义程；妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”对妇女“贞”的要求也不是从一而终不许改嫁，而是“有子而嫁，倍死不贞”②，考虑到子女问题。汉承秦律与此一致，明确规定：“夫死无男，有更嫁之道。”甚至有“夫死未葬”就他嫁之妇，亦不干法规③。虽然离婚主动权多掌握在男子及其家长手中，但女子也并非完全不能自主。朱买臣妻求去，“买臣不能留，即听去”④。外黄富人女“甚美，庸奴其夫，亡邸父客，父客谓曰：‘必欲求贤夫，从张耳。’女听，为请

① 沈德潜辑《古诗源》卷1《易纬》引诗。

② 《史记·秦始皇本纪》。

③ 程树德《九朝律考·汉律考》。

④ 《汉书·朱买臣传》。



决,嫁之。"[①]苏武出使匈奴被扣十余年不能还,其"妇年少,闻已更嫁矣"[②]。"夫妇之道,有义则合,无义则离"的婚姻对等观念,在西汉社会上有相当的影响[③]。尽管自武帝时确立了独尊儒术,三纲之一的"夫为妻纲"束缚妇女的道德伦理也由董仲舒等人予以系统化和哲理化,但在元帝以前仍是"霸王道杂之"。而且它由伦理哲学思想普遍化为道德感与民俗而对社会产生作用,则是需要相当长的时间,那应是东汉后期的事了。

再来看家庭中妾的地位。纳妾是男子的特权,反映了男女不平等现象,妾的地位是附属于夫妻关系之下的,只涉及一部分,尤其是富贵家庭。汉代对妾有各种称呼,如小妇、少妇、小妻、下妻、旁妻、辅妻等。其地位较之后世要高一些,不似后代妾与嫡妻的主仆关系,而是主次关系,类似春秋时妻与媵的地位,尽管她们实质上不一样。女婢为妾者除外,其身份的等级决定了她的地位较低,在西汉称之为御婢、傅婢。妻妾主次位置不能排乱,孔乡侯傅晏因"坐乱妻妾位,免"[④]。王章曾上疏指责王凤,"知其小妇弟张美人已尝适人,于礼不宜配御至尊,托以为宜子,内之后宫,苟以私其妻弟"[⑤]。把"小妇弟"与"妻弟"概念混同,在他眼里小妇与妻的界限又不太分明。夫与媵妾之间不完全或部分地实行婚姻之礼。首先,媵妾也是要以财礼来聘娶的。《西京杂记》载:"司马相如将聘茂陵女以为妾。"再者,媵妾也如妻一样地被出被弃和夫在时改嫁,而不是被卖掉。成帝时淳于长"坐大逆诛,长小妻乃始等六人皆以长事未发觉时弃去,或更嫁"。处理此案时,"久典尚书,练法令,号称详平"的廷尉孔光认定:"夫妇之道,有义则合,无义则离。长未自知当坐大逆之法,而弃去

① 《汉书·张耳传》。
② 《汉书·苏武传》。
③ 《汉书·孔光传》。
④ 《汉书·外戚恩泽侯表》
⑤ 《汉书·元后传》。

乃始等，或更嫁，义已绝，而欲以为长妻论杀之，名不正，不当坐。"①值得注意的是，孔光将"夫妇之道"作为定案依据用之于淳于长小妻，而且也把小妻与妻的概念通用，这在后世是难以想象的。妾对夫有一定的独立性，枚乘在梁时"取皋母为小妻，乘之东归也，皋母不肯随。乘怒，分皋数千钱，留与母居"②。丈夫虽怒，却仍不能带走小妻及孽子，只是少给些钱财作她们母子生活之用罢了。当时人们也并不把媵妾看得多么低贱，成帝许后姊许孊身为国戚，原为龙頟思侯夫人，寡居后甘为淳于长小妻③。西汉时期，媵妾的地位与妻的地位以及妇女的社会地位比后世要高是相一致的。

二 父母子女关系

西汉时父权与夫权一样，也是处于低落时期，由于西汉盛行生分、出分，即"父母在而昆弟不同财"④，家庭规模局限在很小的范围，使父家长的权力不能长期集中和有效把握。父子财产分明，各爨别居，也使子女对父母的依附性相对减弱，有较强的独立性。贾谊曾描绘自秦至汉"犹尚未改"的父子分家后常见的生活场面："借父耰鉏，虑有德色；母取箕帚，立而谇语。"可看出父子间对等独立的关系，父家长毫无权威可言。财产分得非常清楚，父是父的，子是子的，虽耰鉏箕帚也各自分别。对于这种父子关系以财利为中心，常处于"逐利不耳，虑非顾行"的状态，贾谊感叹道："不同禽兽亡几耳！"⑤有些较开明的家长分家时注意到财利的作用，陆贾分金于五子时说："与汝约，过汝，汝给吾人马酒食极欲，十日而更。所死家，得宝剑车骑侍

---

① 《汉书·孔光传》。
② 《汉书·枚乘传》。
③ 《汉书·佞幸传》。
④ 《汉书·地理志》及师古注。
⑤ 《汉书·贾谊传》。



从者。一岁中往来过他客,率不过再三过,数见不鲜,无久慁公也。"①与诸子订约,该说到的都说到了,又考虑到他们的难处,较好地解决了父子财产关系上的矛盾和自身养老问题。西汉时虽长子亦多有与父母分居者,父母年老后得不到赡养的问题比较严重。西汉政府有关尊老养老的诏令和活动屡见不鲜,反映了官府希冀改变这些突出社会问题的愿望。

在规模较大的联合家庭和部分子女尚未分家独立的直系家庭中,父家长权力仍较突出,子对父的依附性强,不是较为对等的关系,而是有着森严的等级。时所流传的"虽有亲父,安知不为虎"的俗语②,表现了这类家庭中子辈对父家长权的畏惧之心。父家长除了掌握财产权外,还控制着对子女的体罚教诫和决定子女婚姻职业等权力,甚至控制着子女之子女的婚姻权力。如秦末阳武户牖富人张负欲嫁其女孙于陈平,女父张仲反对:"平贫不事事,一县中尽笑其所为,独奈何予之女?"但最后仍是张负说了算数③。在官僚大家庭中,虽诸子成家为官又年龄很大,父亲仍保持着体罚教诫的权力。惠帝时相国曹参因其子中大夫曹窋问他不该问的政事,"怒而笞之二百"④。元帝朝御史大夫陈万年尝病,命其子咸"教戒于床下,语至夜半,咸睡,头触屏风,万年大怒,欲杖之"⑤。石奋的子辈虽已"白首",仍时常恭听父之教诲,有错则"肉袒"谢罪⑥。

父子关系与母子关系比较来,一般前者比较紧张而后者比较协和,冲突少一些。汉人重母,母亲在家庭中,尤其是母子型之家有相当重要的地位。这不只是出于天性,还是由于汉代妇女较后代更多地参加生产劳动和社会活动,不少人对家庭和社会问题很有见识。

---

① 《史记·陆贾列传》。
② 《汉书·韩安国传》。
③ 《汉书·陈平传》。
④ 《汉书·曹参传》。
⑤ 《汉书·陈万年传》。
⑥ 《汉书·万石君石奋传》。

西汉立国前,陈婴之母知兴废之势,阻子勿王,“而陈氏以宁;王陵之母亦见项氏之必亡,而刘氏之将兴”,为后世所称道①。隽不疑“每行县录囚徒还,其母辄问不疑:有所平反,活几何人?即不疑多有平反,母喜笑,为饮食语言异于他时;或亡所出,母怒,为之不食。故不疑为吏,严而不残”②。西汉末琅玡海曲人吕母因独子犯小罪为吏所杀,遂率领数万人起义队伍攻城掠地,表现了相当的见识和才能③,为农民起义女领袖之第一人。

母子关系的对立主要表现在母与子妇的关系上。父权和夫权越强,则婆媳间关系越不平等,反之则要弱些。在西汉,“妇姑不相悦,则反唇而相稽”的关系,还是较为普遍的现象④。

三 兄弟关系

“一尺布,尚可缝,一斗粟,尚可舂,兄弟二人不相容。”⑤文帝时的这首民歌反映了在小家庭结构为主的西汉社会,兄弟们很难长久生活在一起,析居分户如布如粟那样在生活中常见。虽然民歌原是针对文帝与淮南厉王之间兄弟失和的,但它却是借着天下常情以讽喻帝王之家。诸兄弟自立为个体小家庭,有着独立的家庭经济,除了嫡长子在政治上有爵位的继承权利外(一般百姓也有民爵),诸兄弟对父母的财产是有均等的继承权。典型的例子,如陆贾分千金于五子,“人二百金”,这昭示着兄弟间关系一般也是对等的。它与先秦宗法以兄统弟,大宗要收族照顾小宗,财产名义在大宗之下,是不一样的。西汉皇室兄弟之间,以家人礼则平等协和,以君臣礼就等级分明。惠帝宴齐王肥,置庶兄于上座,然险些给他带来杀身之祸;淮南

① 《汉书·叙传》。
② 《汉书·隽不疑传》。
③ 《后汉书·刘盆子传》。
④ 《汉书·贾谊传》。
⑤ 《汉书·淮南王传》。



王刘长昵呼文帝为“大兄”，“从上人苑猎，与上同辇”，后终死流放途中①。正如清人黄生所评说那样，“布衣昆弟，诸事平等，不若天子诸侯，虽为兄弟，礼制悬绝”②。这种布衣兄弟间的诸事平等，又常导致以长幼顺从为核心的孝悌道德的沉沦和经济利害关系的冲突，所谓“长幼之序乱，而争斗之狱蕃”③，不少地区出现了“薄恩礼”、“好争讼分异”的现象④。就连天子也不能脱开争财的干系，文帝听到民歌讽喻自己时，也疑虑：“天下岂以我为贪淮南地邪?”而没有把其辖地收归中央。

在兄弟同居家庭中，兄弟之间地位不是对等的，兄长为一家之主。南阳人张释之“与兄仲同居，以赀为骑郎，事文帝十年不得调，亡所知名。释之曰：‘久宦减仲之产，不遂。’”⑤家产在兄的名下，抚养幼弟的义务也多由兄承担。在这种情况下，兄嫂取代了父母的地位，有相当的权威，长幼之礼分明。陈平自幼随兄嫂长成家，张负诫其女孙嫁到陈家后，“毋以贫故事人不谨，事兄伯如事乃父，事嫂如事乃母”，注意处理好与兄嫂的关系⑥。严厉的兄长与严厉的父亲同样可怕，“虽有亲兄，安知不为狼”，和这样的兄长生活在一起，家庭矛盾必然尖锐。《孤儿行》诗叙述了一生活在“兄与嫂严”的同居家庭中“孤儿”的悲苦处境，发出了“愿欲寄尺书，将与地下父母，兄嫂难与久居”的呼声⑦。

西汉家庭人际关系简单明了。在小家庭中，夫与妻、父与子、兄与弟之间关系较为对等，夫权、父权及父权的延伸，兄长的权力，较为低弱，妻、子、弟有相对多的独立人格。而在联合家庭和一部分直系

① 《汉书·淮南王传》。
② 黄生《义府》卷下“布衣昆弟”条。
③ 《汉书·礼乐传》。
④ 《汉书·地理志》。
⑤ 《汉书·张释之传》。
⑥ 《汉书·陈平传》。
⑦ 丁福保辑《全汉诗》卷4。

家庭中,夫权和父兄的权力仍很突出,表现出一种主导与依附的关系。从总体上说,前者是主要的,它与小家庭结构是西汉家庭的主要形态相一致,而后者是次要的,居于从属地位。西汉时期家庭成员个性强,束缚较少,自由化程度较高,这种普遍的家庭人际关系,反映在社会上,也与妇女有一定的社会地位的状况,与人们之间重气节讲信义,有强烈的自尊意识和积极向上的精神风貌是相一致的。

(原载《历史教学》1990 年第 3 期)



西汉的"室家"与贵族的立嗣

一

一般说来,"室家"通常指妻室,而"宗家"则常指同族或宗长。《汉书·韦贤传》记韦贤病重时其少子韦玄成被立为嗣之事:

> 父贤以弘当为嗣,故敕令自免。弘怀谦,不去官。及贤病笃,弘竟坐宗庙事系狱,罪未决。室家问贤当为后者,贤恚恨不肯言。于是贤门下生博士义倩等与宗家计议,共矫贤令,使家丞上书言大行,以大河都尉玄成为后。①

文中前句"室家问贤当为后者"中的"室家",与后面"贤门下生博士义倩等与宗家计议"句中的"宗家",二者不一致,理解上也易产生歧义,令后世注家解说纷纭。

颜师古曰:

> "宗家",贤之同族也。

周寿昌曰:

> "室",盖"宗"之误。

何焯曰:

> 汉去古未远,韦氏世传经业,宜有宗法。则"宗家"者,其宗子也,非师古所云同族之谓。

① 中华书局标点本,第10册,第3108页。

吴恂案：

“室家”，谓贤之家人耳。《后汉书·独行·李业传》云：“融见业辞志不屈，复曰：‘宜呼室家计之。’业曰：‘以丈夫断之于心久矣，何妻子之为？’”是其验也。又案韦贤四子：长方山早卒，有子安世。次弘、次舜，留鲁守坟墓，其季为玄成；以宗法言，当以安世为后，唯不能以童稚嗣爵，故夺宗以次子后父也。

杨树达按：

“室家”乃家人之意，此不必与下文同。《平当传》云：“室家或谓当：不可强起受侯印，为子孙邪？”《后汉书·独行·李业传》云：“融见业辞志不屈，复曰：宜呼室家计之。”知“室家”为汉人恒语，周说失考。①

诸家的解说各有所长。颜、何二家所注，在对后句“义倩等与宗家计议”中“宗家”的不同理解，或认为是“同族”，或以为是同族之首领的“宗子”。周、吴、杨三家则重点在前句“室家问贤当为后者”中对“室家”的不同解释，除周说认为“室家”为“宗家”之误外，吴、杨二家都将“室家”理解为“家人”。另外，诸家虽然对“室家”、“宗家”有不同的解释，对“室家”的理解或存疑义，但有一点是共同的，就是对“宗家”之文没有置疑，皆以韦玄成最后之继嗣是与“宗家”紧密相关。

二

《韦贤传》此段涉及西汉时的立嗣、立嗣与室家及宗家关系的问题。在韦玄成继嗣过程中“室家”和“宗家”的各自作用如何，以及前文“室家”与后文“宗家”是否应该一致，还是可以两不相干？理顺这

① 参见王先谦《汉书补注》，商务印书馆国学基本丛书本，民国三十年（1941年），第4638页；吴恂《汉书注商》，上海古籍出版社1983年，第260～261页；杨树达《汉书窥管》，上海古籍出版社1984年，第574～575页。



些问题是正确解读此段内容的关键。

首先,我们来看“室家”与韦氏的立嗣。吴说、杨说以“室家”作“家人”之解,举《李业传》与《平当传》之例,给人以启发。《李业传》、《平当传》两例中的“室家”,皆与“妻室”相对,室家既有“妻子”家人之义,也是“妻室”常见的称谓。《韦贤传》中“室家”解作“妻室”要比“家人”更确切,而“家人”的概念所包含的亲属界定要稍宽泛一些。家中遇有大事,“宜呼室家计之”,是汉代常见的事情,除吴氏、杨氏所举尹融劝李业出仕公孙述应与妻室商议、平当妻要丈夫为子孙考虑应强撑病体接受皇帝所赐侯印二事外,尚有其他事例可佐说明。《汉书·高帝纪》载汉高祖刘邦病危时,吕后与夫商议身后之事,“吕后问曰:陛下百岁后,萧相国既死,谁令代之?”及高祖指定好曹参、周勃等人后,“吕后复问其次”。《杨敞传》记大将军霍光等人谋废昌邑王而更立新君,使大司农田延年报与敞知。杨敞惊惧不知所言,敞夫人遽从东箱出,力劝敞速从霍光之谋,最后“敞、夫人与延年参语许诺”。这里,不论是汉高祖、平当,还是李业、杨敞,丈夫身后事的安排及家中重要的谋事,由“室家”(妻室)过问和参与,极为自然。

西汉时期母亲或妻室对后嗣的关注,还反映在她们在继承顺序上的重要性方面。张家山汉简《二年律令·置后律》中,其为官府“死事”者的爵位继承顺序是:“毋子男以女,毋女以父,毋父以母,毋母以男同产,毋男同产以女同产,毋女同产以妻。诸死事当置后,毋父母、妻子、同产者,以大父,毋大父以大母与同居数者。”①

其次,再分析宗家与立嗣的关系。何说以韦氏世传经业,推断其家族“宜有宗法”,玄成之嗣爵,是宗家与义倩等根据宗法而定。不过何氏未举出同时代其他例证,难于征信。自战国以来宗法废弛,又孰能置身其外?若韦氏真能保有宗法而有宗子,宗子也应是韦贤自

① 张家山汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简(247号)》,文物出版社2001年,第183页。

已,嗣子也当由嫡长孙(即承重孙)韦安世而非少子韦玄成所承,以少子嗣爵与重视嫡长的宗法观念正是相悖。吴氏从夺宗之理为玄成继嗣事说解,虽有说服力,然而西汉有以稚子受爵的传统和少子承爵的习惯①,韦安世的不能嗣爵与其幼稚无关,而是当时贵族的袭爵实行实子继承的原则,虽有亲孙在,也不能算是子嗣,子之子的继承顺序甚至排在兄(弟)之子之后。如《汉书·张汤传》:汤子张贺,"贺有一子蚤死,无子,子安世小男彭祖"。贺有一子虽早死,然其子有子,也即张贺尚有孤孙张霸在世,但无资格继承。张贺的"无子",就是无实子。追赠张贺的爵位最后是由其弟张安世的少子张彭祖继承,在爵位的继承顺序上,贺孙霸甚至排在贺侄彭祖之后。又,张家山汉简《二年律令》中的《置后律》中有"适子"、"孺子子"、"良人子",或"适子"、"下妻子"和"偏妻子"的继承顺序,却没有提及子之子的继承,前注提到为官府死事者的爵位继承顺序,也唯独不及于孙②。直至西汉末平帝元始元年正月诏曰"令诸侯王、公、列侯、关内侯亡子而有孙若子同产子者,皆得以为嗣"(《汉书·平帝纪》),实子承爵的范围才扩大到侄、孙的范畴。玄成的嗣爵与夺宗无关。另外,由宗族来指定嗣子的习惯在汉代尚未形成,立嗣与宗族没什么关系③。

再次,按《韦贤传》所载,先是"室家"过问韦贤立嗣事没有结果,然后义倩等出面又与"宗家"商议,"共矫贤令",似乎也是很自然的事情。然而这种前后不一致的情况在此却是不合情理的现象。所谓"贤令",是指韦贤之"先令",也即韦贤生前预立的遗嘱。《汉书·景十三王传》颜师古注云:"先令者,预为遗令也。"史籍和简牍中都曾

---

① 关于汉代偏重少子承爵的习惯,参阅拙著《汉晋家族研究》第七章中"长子与少子袭爵的兼顾"一节有关论述,上海人民出版社 2005 年,第 372 ~ 376 页。

② 见张家山汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简(247 号墓)》,第 182 ~ 183 页。

③ 关于汉代的立嗣以及女性与继嗣的关系,还可参见李君明《张家山汉简所见规范继承关系的法律》(《中国历史文物》2002 年第 2 期)、臧知非《张家山汉简所见西汉继承制度初论》(《文史哲》2003 年第 6 期)以及拙著《汉晋家族研究》第七章"继嗣制与血亲的拟制"(第 367 ~ 394 页)等篇章的相关论述。

提及"先令"的预立情况。《汉书·杨王孙传》:"及病且终,先令其子。"《何並传》:"疾病,召丞掾作先令书。"江苏仪征胥浦汉墓简牍所载平帝元始年间老妪朱凌的预立先令券书:"凌庐居新安里,甚疾,其死,故请县、乡三老,都乡有秩、佐、里师、田谭等为先令券书。凌自言……"①张家山汉简《二年律令·户律》规定:"民欲先令相分田宅、奴婢、财物,乡部啬夫身听其令,皆参半券书之,辄上如户籍。有争者,以券书从事;毋券书,勿听。"②由此可见,病笃之人预立先令,一是要本人"自言",即需本人口述,二是要有一些相关人员在场见证,贵族多是至亲、属吏,庶民常常是亲邻、乡吏。对于韦贤身后立嗣事,由于韦弘的不能继嗣,韦贤前已愤恨不言,所以其先令"自言"是不可能的,这样就需要一个韦贤身边近密之人口传贤之旨意。若使众人能够信服先令的真实性,传言者也只能是韦贤病危时时刻守护在床前的"室家",而不会是关系疏远的"宗家"③。所谓"共矫贤令",也即义倩与韦贤室家秘密"计议"后,由"室家"假传韦贤之意,义倩等共同见证,伪造所谓韦贤的"先令"书,然后再由家丞上报。如此,前文"室家"当面问嗣与后文"室家"与义倩等背后托言先令二事方为一致。周氏以"室"为"宗"之误以求两者一致,思路是对的,但结论是错的。如前所言,韦贤病笃将亡,于病榻之前侍疾和问以后事的只能是其"室家"。杨氏认为"此不必与下文同","室家"不必与"宗家"之文一致,没有将两者贯通起来理解。"室家"虽为汉人之"恒语",但往往离不开"妻、子"之义,和"宗家"的亲属概念毕竟有着明显不同。此段上下文"室家"、"宗家"两说,难于解说圆满。

由上所说,汉代的立嗣与"室家"联系紧密,而与"宗家"关系无

---

① 陈平、王勤金:《仪征胥浦101号西汉墓〈先令券书〉初考》,《文物》1987年第1期。

② 张家山汉墓竹简整理小组:《张家山汉墓竹简(247号墓)》,第178页。

③ 西汉言"宗家",则亲属关系已经疏远。《史记·荆燕世家》:"燕王刘泽者,诸刘远属也。"司马贞《索隐》谓:"《楚汉春秋》田子春说张卿云:'刘泽,宗家也'。按言'宗家',似疏远矣。"所以"宗家"不过是"远属"之别称。

干。偏爱少子而以玄成嗣爵应是其母亲的意愿,也即韦贤"室家"的愿望。与父亲相比,母亲一般是更喜爱少子。如刘向《列女传》齐相谓齐义继母曰"夫少子者,人之所爱也",《战国策·赵策》赵太后言,爱怜少子是"妇人更甚"。在韦贤室家"问贤当为后者"时,必是提出以少子玄成为嗣,"贤恚恨不肯言",已表明了夫妻之间对立玄成为嗣意见相左的态度,否则韦贤何来"恚恨"?后《韦贤传》"玄成在官闻丧,又言当为嗣,玄成深知其非贤雅意"之文,也进一步证明立玄成为嗣是其母亲而非父亲的旨意。所以,韦贤妻过问丈夫身后嗣爵事,后义倩等又与贤妻商议立嗣事,是合于当时的习惯。《韦贤传》中"于是贤门下生博士义倩等与宗家计议"之"宗家",由义理所推,应为"室家"之误文。

三

《韦贤传》此段公案,以上诸家所言及笔者所论均属义证,所论若更有说服力,则需找到相关文献记载上的实证,以下我们再从史源上对此加以考索。

《汉书·韦贤传》中此段前"室家"与后"宗家"的不一致,汉魏的注家并没有加以注解。可知人们对此段的理解最初并无歧义,两者前后应是一致,或均为"室家",或均为"宗家"。及至唐代颜师古作注时,人们所见《韦贤传》此段的前后文字已有了相抵牾之处,对此也就有了不同的理解,因而才开始有注家加以解说、圆通。

关于《韦贤传》此段文字,《前汉纪》、《太平御览》及《册府元龟》等书都曾节录或转抄其内容,其中文字记载之异同,亦能说明问题之所在。

《前汉纪》宣帝地节三年五月甲申:

> 及贤病笃,弘坐宗庙事系狱,未决。室家问贤当为后者,贤恚恨不肯言。于是门下生与贤宗家计议,共矫贤令,使家丞上书



言大行，以小子河南都尉玄成为后。①

《太平御览》卷514《宗亲部四·兄弟上》引《汉书》：

及贤病笃，弘竟坐宗庙事系狱，罪未决。室家问贤当为后者，贤恚不肯言。于是贤门生博士等与宗室计议，共矫贤令，以玄成为后。②

《册府元龟》卷814《总录部·让》：

以贤病笃，弘竟坐宗庙事系狱，罪未决。室家问贤当为后者，贤恚恨不肯言。于是贤门生博士义债等与宗家计议，共矫贤令，使家丞上书言太行，以太河都尉玄成为后。③

以上各书所载与《韦贤传》比较，“室家问贤当为后者”中的“室家”皆无疑义，周说以“室”为“宗”之误的说法没有任何文献上的佐证。倒是“义倩等与宗家计议”句中的“宗家”却有不同的记载，此句在后世流传转抄过程中已经出现了“贤宗家”、“宗室”和“宗家”不同的歧文。虽然“宗室”即有“宗家”之义，但不能排除“宗家”是由“室家”形似而讹的可能。也就是说，“室家”是无误的，而可能出现舛误的是“宗家”。

当然这还不够，这还属于一种推测，目前国内常见的各种版本《汉书》的不同记载也没有证据支持这种推测④。“宗家”之讹业已久远，在文献证据的搜求上还需要进一步扩大视野。后世关于《汉书》订补的文献可谓汗牛充栋⑤，但历代注家和整理者在此段的注解上却忽视了司马光的相关记载。

---

① 四部丛刊影印明嘉靖刻本；并参阅张烈《汉纪》点校本相关的“校勘记”，中华书局2002年，上册，第307～312页。

② 中华书局1960年影印宋刻本，第3册，第2341页。

③ 中华书局1960年影印明刻本，第10册，第9683页。文中“义债”，当为“义倩”之讹。

④ 参见中华书局标点本《汉书校勘记》；张元济：《百衲本二十四史校勘记·汉书校勘记》，商务印书馆1999年版。

⑤ 参见张舜徽主编《二十五史三编》（汉书之属）（岳麓书社1994年影印本），徐蜀编《两汉书订补文献汇编》（北京图书馆出版社2004年）等书。

以“家人”作“室家”之对文，早于吴、杨二说的，是司马光的载笔，但与吴、杨的说解有着根本的不同，司马光是直接使用“家人”之语，而且他这样做，不仅是以理所推，而应是有着文献上的依据。《资治通鉴》汉宣帝元康四年：

扶阳节侯韦贤薨，长子弘有罪系狱，家人矫贤令，以次子大河都尉玄成为后。①

《资治通鉴》中“家人矫贤令”中的“家人”，并非由《汉书·韦贤传》中的“义倩等与宗家计议，共矫贤令”中的“宗家”而来，而是从“室家”而来。“宗家”没有“家人”的意思，只有“室家”才有此义，“家人”不是包含“宗家”的泛语，其根据是司马光的另一著作《家范》中也有着相应的记载。

司马光的《家范》虽为修齐之书，然其所载内容，与治平之用的《资治通鉴》一样严谨，从史料学的角度看可信度亦高。《四库全书提要》说此书之作，沿用狄仁杰旧有《家范》书名，“别加甄辑，以示后学准绳”，是书凡十九篇，“皆杂采史传事可为法则者”。清人沈德潜也说其“根据圣经，荟萃诸史”②。以《家范》校史可矣。该书卷七“弟”条载韦玄成嗣爵之事：

汉扶阳侯韦贤病笃，长子太常丞弘坐宗庙事系狱，罪未决。室家问贤当为后者，贤恚恨不肯言。于是贤门下生博士义倩等与室家计，共矫贤令，使家丞上书言大行，以大河都尉玄成为后。③

此段所载，“于是贤门下生博士义倩等与室家计”，明白无误，与前文“室家问贤当为后者”句一致，前后两句中皆为“室家”。司马光在《资治通鉴》中“家人矫贤令”句与《家范》中的记载，必是有着同样

---

① 中华书局标点本，第2册，第835页。按，此条在元康四年下，是以韦贤薨年纪事；前引《前汉纪》在地节三年下，则是以韦贤致仕之年纪事。

② 《司马文正公家范》乾隆己巳年重刻本序。

③ 《司马文正公家范》卷7，乾隆己巳年重刻本，第9页。



的文献所本。这也就是说,《资治通鉴》虽是晚出,然其在撰写汉纪部分时所见《汉书》或《前汉纪》,尚有与唐人颜师古及今人所见另外不同的版本。大概是由于对文献歧文并存的审慎和拘于后世妇人很少参与家族立嗣的成见,司马光在《资治通鉴》中使用了比较宽泛的“家人”之语,而在《家范》中则仍保留了自己所见“室家”的原文。这种异于今本《汉书》的原文,至迟在清代康雍年间仍能见到,康熙时编纂的《御定子史精华》卷90“阳狂让爵辟兄”条下引《汉书·韦元(玄)成传》作:“室家问贤当为后者,贤恚恨不肯言。于是贤门下生博士义倩等与室家计议,共矫贤令。”①即与司马光撰写《家范》、《资治通鉴》时所见《汉书》之内容相同。

综上而论,不但从义理的推论上,而且在文献的佐证上,今本《汉书·韦贤传》“义倩等与宗家计议”中的“宗家”,当为“室家”,是从“义倩等与室家计议”之文讹误而来。此句是谓义倩等与贤妻相商议假托贤意以少子玄成为后,正与前文“室家问贤当为后者,贤恚恨不肯言”一致,在韦氏立嗣过程中,室家起到了重要作用。

(原载《中国史研究》2007年第3期)

① 文渊阁四库全书本;又见北京古籍出版社1993年影印清光绪十年上海同文书局本。

魏晋南北朝社会中的家庭结构及其演变

一 家庭的外部构成及其类型

(一)以小家庭为基本格局的家庭组织

家庭是社会群体中的初级形式,是社会的细胞。作为家庭结构来说,其结构要素的有序排列,表现为家庭构成的外部自然形状。在其相同的经济职能下,夫妻对数的多少,完整或残缺,子女代际的层数,决定了家庭结构的复杂或简单、规模的大小与形态的完整与否。基于此种认识,我们首先对魏晋南北朝时期的家庭进行结构类型上的区分,并同时勾勒出各类家庭的大致状貌。

个体小家庭,或称夫妻家庭。是古人常说的"五口之家"概念,由夫妻加上未成婚的子女两代人构成的家庭,其内部关系简单,人口较少。这种以夫妻为主的家庭,以北齐征发租调的基本单位"一床"之称,最为形象。小农经济为主的传统社会,也就决定了一家一户的小农家庭是社会家庭组织的基本部分。北朝时期实行的均田制,其受田纳租调的对象,都是以一家为一户独立的经济实体实行的。《宋书·周朗传》:"今士大夫以下,父母在而兄弟异计,十家而七矣;庶人父子殊产,亦八家而五矣。"个体小家庭在南方也是主流。

直系家庭。是个体小家庭在代际上向下扩展了一对夫妇,是有妻儿老小的家庭。其与个体小家庭在形式和人口数量上相差不大,它们都是社会上常见的家庭结构。西魏、北周政权分配宅地时把户



规模分为三类:“口十已上,宅五亩;口九已下,宅四亩;口五已下,宅二亩。”[①]其九口以上,是为直系家庭的常见人口。五口以下则是个体小家庭人口。而十口以上,应为联合家庭规模了。直系家庭虽然在结构上不如个体小家庭与联合家庭的特色鲜明,但它却是包容了两者各自的一些特点,是重要的古代家庭结构类型。

联合家庭,或称同居家庭。是亲属三世以内的同居,属古人所言“大功同财”的概念,它由两个以上的家庭联合构成。魏晋南北朝时期是联合家庭重要的发展阶段,具备了它的各种基本特征,具有典型意义。同居范围由两汉时代主要是同父兄弟的同居,发展到不少同祖兄弟的同居。这种情况在政府诏令中多有反映,西晋荫亲属制,“多者及九族,少者三世”之“少者”以内者[②],隋文帝纠正北齐以来诈老诈小避役之风,大索貌阅,“大功以下,兼令折籍,各为户头,以防容隐”[③]。其中的“大功以下”,都是以从兄弟亲属作为同居范围的界限。

从同居家庭的经济构成来看,其内部有两种形式不同的同居方式。其一,同门异财式的同居,田宅同,而其他家资异,共财中有异财,准确地说是同产而异财。如北朝人裴植,“虽自州送禄奉母及赡养诸弟,而各别资财,同居异爨,一门数灶”[④]。隋时北人卢思道形象地描述广泛存在于南方同居家庭中的这种形式的生活是:“共甑分炊饭,同铛各煮鱼。”[⑤]同居家庭中各房有着不同的自身经济利益。其二,同门共财式的同居,田宅与资财完全共之,吃大锅饭,内部实行平均主义。刘宋南豫州人董阳三世同居,“外无异门,内无异烟”[⑥]。北朝博陵人崔孝芬兄弟四人同居,“一钱尺帛不入私房,吉凶有须,

① 《隋书·食货志》。
② 《晋书·食货志》。
③ 《隋书·食货志》。
④ 《隋书·裴书业传》。
⑤ 《太平广记》卷247引《谈籔》。
⑥ 《南史·孝义传》。

聚对分给。诸妇亦相亲爱,有无共之"①。这些家庭是彻底的同居家庭。

上述两种同居家庭中,田宅与资财所有权共有程度是不一样的。前者同居家庭是游离于合与分之间的,是分家不彻底型的家庭。如果合爨共食,则向第二种同居家庭转化;如果把田宅再分清楚,则又变成分居家庭。晋末蔡兴宗之父蔡廓"罢豫章郡还,起二宅,先起东宅以与兄轨。轨罢长沙郡还,送钱五十万以裨宅直。兴宗年十一,白母曰:'一家由来丰俭必共,今日宅直,不宜受也。'母悦而从焉"②。蔡轨所付新宅宅值为当时的市价③。这是由兄弟间财产本来相当分明的两个分居家庭转向了第一种形式的同居家庭。北魏时杨椿兄弟同居家庭的变化则相反,杨椿曾对其子侄言:"吾兄弟若在家,必同盘而食,若有近行不至,必待其还……如闻汝等,兄弟时有别斋独食,此又不如我等一世也。"④杨氏家庭两代之间由同居共财向同居异财转化。

宗族家庭,或称"义门"家庭。是在联合家庭基础上的再扩大,同居范围延伸于族,将家庭的生产消费功能扩大于宗族群体,家和族不分了,累世同居,可以说是关起门共同生产消费的宗族。宗族家庭人口多,有的可达上百人,多见五服之内的同居,又同居时间长,一般在三世以上。齐高帝建元三年(481 年)一次表彰的义门宗族家庭就有十家:"义兴陈玄子四世同居,一百七口。武陵邵荣兴、文献叔并八世同居。东海徐生之、武陵范安祖、李圣伯、范道根,并五世同居。零陵谭弘宝、衡阳何弘、华阳阳黑头,疏从四世同居。"⑤以同居最长时间的八世家族计,以每世为三十年⑥,其累计超过三世,则是东晋

---

① 《魏书·蔡挺传》。
② 《南史·蔡兴宗传》。
③ 《南齐书·崔慰祖传》:"慰祖卖宅(旧宅)四十五万。"
④ 《魏书·杨播传》。
⑤ 《南史·孝义传》。
⑥ 《论语·子路》何晏《集解》引孔安国曰:"三十年曰世。"



初期的事了。

宗族家庭的出现，是这一时期家庭史上的演变特色，宗族家庭在社会上的数量虽然极少，但这种并无广泛社会实践基础的家庭形式一经出现，则为官府所表彰，作为一种宗人团结守法奉公、富于理想色彩的家庭模式，而延及唐宋元明清，东晋南北朝是开先河时期。

残缺家庭。主要是前述个体、直系家庭成员不完整的形态，尤指夫妻关系的不完整。也有一些夫妻亲族疏远者聚合成的相互依存的家庭。鳏寡孤独畸零户，是家庭残破的顶点，在这一历史时期的动荡年代中，是比较突出的社会问题。

此外，还有一些特殊形态的家庭。如鸠摩罗炎、罗什父子的娶妻纳妾，法庆与惠晖的沙尼而为家的沙门家庭①，贾充、魏收的双妻家庭等。从社会等级结构来区分，此时期较有特色的家庭还有被称为"百口之家"的大官僚家庭，家中同居人口更多的是奴婢、部曲、客女等非亲属关系的依附人口和包容在主人家中的"居家僮隶"家庭等。

（二）户平均数反映出的家庭规模时空差异

家庭结构变化的时间与地区上的差异，是考察家庭形态所不能忽视的问题，由于不可能有魏晋南北朝时期各地各种结构类型家庭所占的比重及其变化的统计，我们只好退而求其次，从各地户平均口数的变化考察这一时期家庭规模在时空上的差异。户平均口数的统计是包括了各种基本类型的家庭，只要结构不发生变化，各类家庭的基本口数大致是稳定的，户平均口数的变化在一定程度上反映了各类结构的家庭在数量上的变化。它的增大，说明了结构复杂的大家庭数量的增多和结构简单的小家庭数量的减少，反之，则说明相反情况的出现。因为这一时期留下完整的人口统计很少，故我们的考察向上推至两汉，向后延至隋，以观其变化趋势。首先看一下汉至隋时全国范围历次统计口户时的户平均口数②。

---

① 《晋书·艺术传》，《魏书·京兆王子推传》。

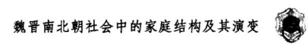
② 据梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》甲表1，上海人民出版社1980年。

户口统计年代	户平均口数
西汉平帝元始二年(2年)	4.87
东汉光武帝末至桓帝年间合计(57—157年)	5.28
魏常道乡公曹奂景元四年(263年)	6.68
蜀后主刘禅炎兴元年(268年)	3.36
吴末帝孙皓天纪四年(280年)	4.34
三国263—280年间合计	5.21
西晋武帝太康元年(280年)	6.57
刘宋孝武帝大明八年(464年)	5.17
北齐幼主承光元年(577年)	6.60
北周静帝大象年间(579—580年)	2.51
陈后主祯明三年(589年)	4.00
隋炀帝大业五年(609年)	5.17

其次考察家庭规模大小的地区差异，根据历朝的特色和行文的方便，参照谭其骧先生所编《中国历史地图集》，本文以相当于穿过黄淮流域之间的北纬35°线作为南北分界限，东经115°线作为东西分界限，大致划分出东北、西北、东南、西南四个地区①，然后再比较各州户平均口数②。

① 中国地图出版社1982年。

② 据梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》甲表1、7、17所列制表。两晋和北朝时期没有各州郡完整的口户统计，故缺。




朝代＼地区	西北地区	东北地区	西南地区	东南地区
西汉元始二年 (2年)	司隶:4.40 并州:4.28 朔方:4.98 凉州:4.02 合计:4.42	冀州:4.57 幽州:4.22 兖州:4.76 青州:4.37 合计:4.48	荆州:5.38 交趾:6.37 益州:4.67 合计:5.47	豫州:5.18 徐州:4.56 扬州:4.51 合计:4.75
	北方合计:4.45		南方合计:5.11	
东汉永和五年 (140年)	司隶:5.04 并州:6.06 凉州:4.67 合计:5.26	冀州:6.53 幽州:5.16 兖州:5.57 青州:5.83 合计:5.77	荆州:4.48 交州:4.12 益州:4.75 合计:4.45	豫州:5.41 徐州:5.86 扬州:4.25 合计:5.17
	北方合计:5.52		南方合计:4.81	
三国 (263—289年)	曹魏:6.68		蜀汉:3.36	孙吴:4.48
			吴蜀合计:4.23	
南北朝 (464—589年)			司州4.75 郢州4.25 湘州8.55 广州4.66 益州5.28 梁州4.84 荆州4.96 南秦州4.46 合计:5.22	青州6.47 冀州5.90 徐州5.45 南徐州5.83 兖州4.79 南兖州6.20 豫州6.86 南豫州6.37 扬州6.50 江州7.01 合计:6.14
			刘宋各州合计:5.98	
	北周:2.51	北齐:6.60	陈:4.00	

从这一时期家庭规模的时间差异上看，全国户平均口数在四至六口之间变动，说明小家庭在社会上一直是占多数的家庭结构。其间的变化趋势，以两晋时期为最高，西晋多达6.57口，其前其后为低；南北朝至隋与东汉三国时接近，为五口有余。西汉最低，尚不足五口。自东汉以来，各地户平均口数的变化与全国变化趋势大致相同。

从这一时期家庭规模的地区差异上看，两汉以后有北方大于南方，西部又小于东部的地域特色。

在考虑不同时期不同地区的户规模数变化时，还应注意到在口户统计时人口荫附情况的变化。王公贵戚、地方豪强多占民人为荫户和百姓为避沉重赋役而“迭相荫冒，或百室合户，或千丁共籍”的现象比较突出时①，也会影响整个地区的户规模过大。而在王朝政府整顿户籍管理，摧抑户口荫附现象后，户数会增多，过大的户规模又会回到原来较少的规模。如宋明帝大明八年（464年），刘宋的济南、渤海、河间、东陵、鲁、阳平、北洛阴、沛、东安、东莞、琅玡、颍川十二郡人口共有182164口，31107户，每户平均5.86口。三年后，即明帝泰始三年，十二郡归入北魏版图，其后辖县也无变化，经二十年后的魏孝文帝实行三长制、均田制和新租调制清整荫附人口，至武定之世（543—550年），有人数302988口，增长幅度不大，而户数却多达105771户，每户仅均2.86口，户规模的变小，“无疑是大量的包荫之户分解出来的结果”②。不过，从全国来说，这种人口荫附情况对口户统计的影响还是有限的。

户平均口数在时空上差异的考察，使我们对社会上的家庭规模有了一个整体的估计，即在小家庭为社会家庭组织基本格局的前提下，两晋是大家庭较为盛行的时代，北方、东部地区大家庭较南方和西部为多。

---

① 《晋书·慕容德载记》。

② 参见王育民：《十六国北朝人口考索》，《历史研究》1987年第2期。



(三)制约家庭结构变动的因素

1. 家庭成员的分异、合居与家庭结构的变动

在家庭的不断延续过程中,上代家长的亡故和下代子孙的繁多,必然要产生分异与合居问题,分异与合居的变化引起家庭结构和家庭规模的变化。这种变化的基本条件是家庭的生产职能与社会经济发展两者关系的相互适应,其直接作用形式则在于:一是受家庭内部成员之间自身不同的经济利益要求矛盾的影响,一是受外部封建政府的赋役及家庭社会政策的制约。

在小家庭为家庭组织基本格局的社会,分异则必然是普遍的。诸子分异,相当一部分家庭都是家长在世时实行的,即刘宋时周朗所指出的"父子殊产"和"父母在而兄弟异计"的现象。除了这种生分外,双亲亡故后,尤其是父家长亡故后即行分异,更是理所当然,几乎为一个不成文的条例,有的子女虽幼,亦即行分家。北朝人杨椿六弟杨舒早死,"有一男六女,及终丧,元氏(舒妻)请别居。椿集亲姻泣谓曰:'我弟不幸早终,今男未婚,女未嫁,何便求别居?'不听"①。分异普遍的原因,是秦汉时确立的诸子财产均分继承制原则,它源于商鞅变法后实行的"民有二男以上不分者,倍其赋"的措施②,强制把大家庭划分为几个地位相等的国家纳税户,造成实际上的诸子财产均分制办法。它不断使大家庭解析划小,个体小家庭逐渐成为社会上家庭组织的主要形式。

汉代是盛行"生分"的时代,商鞅以来的细户方针仍是官府的一项基本政策,曹魏时定律:"除异子之科,使父子无异财也。"③这才去除了以往实行的"异子之科",不必强行分异了。虽然这也并非要禁止"异子",它与以后唐代的禁止父母在而分异财产新的规定不一

---

① 《北史·杨昱传》。

② 《史记·商君列传》。

③ 《晋书·刑法志》。

样①，是在两可之间，但这是二者禁止合居与禁止分异政策之间的一次重要转折，从禁止合居转向提倡合居。同居家庭在社会上开始增多。至南朝时分异的再次盛行，很大原因又是在于“盖宋、齐屡次搜括进帐，不容合居也”②。封建政权的财政收入的需要是造成分异普遍的基本原因之一。

除了政府的赋税政策限制了合居大规模的出现外，家庭内部成员之间自身不同的经济利益的矛盾，也导致了同居家庭不断地分解化小。同居共财之家有两个特色，即穷和怨。其一穷，同居家庭保持着田产资财的集中，经济基础厚实，按理说是比小家庭经济更容易繁殖家产，但实际上却并不如此，家庭成员没有自身的经济利益，都吃大锅饭，是缺乏对生产的关心和热情，不利于家庭生产的发展，所以在同居家庭中生活拮据、资财匮乏的情况是常见的。南朝东阳人徐伯珍昆季同居，“家甚贫窭，兄弟四人皆自首相对，时人呼为四皓”③。北朝范阳人卢叔武，子辈长成不分异，“既在朝通贵，自以年老，儿子又多，遂营大屋，曰：‘歌于斯，哭于斯。’魏收曾来诣之，访以洛京旧事，不待食而起，云：‘难为子费。’叔武留之，良久食至，但有粟飧葵菜，木碗盛之，片脯而已，所将仆从，以尽设食，一与此同”④。在朝通员尚且如此，一般同居人家其情可知，如再遇有饥年，这种家庭就更难于维持。其二怨，穷困，家庭成员自然有怨言，加之同居家庭人多事杂，家政财产难于管理好，子孙配偶又来自不同的亲属关系家族，难免多有口舌，家庭矛盾的严重、家庭成员间怨气十足就不可避免了。南朝的鄙语说“不痴不聋，不成姑公”⑤，反映出家长治理大家庭的艰难。

同居家庭一般是靠掩盖矛盾和对家庭成员个性的压抑来维持合

① 《唐律疏议》卷12《户婚・子孙不得别籍》。
② 邓之诚：《中华二千年史》卷2。
③ 《南史・隐逸传》。
④ 《北齐书・卢叔武传》。
⑤ 《南史・庾仲文传》。

居局面，提倡以忍为美，达到表面上的和谐。氾稚春"七世同居，家人无怨色"，为陶渊明誉为"晋时操行人也"①。北朝人辛少雍与从子怀仁兄弟同居，"闺门礼让，人无间焉"②。仅能做到如此表面上的和睦，就十分不易了，除了少数人能如此行外，大多数人很难在生活中一忍再忍地对待家庭里出现的矛盾。因此，穷和怨的矛盾往往导致不少同居家庭的分解，以求各房小家庭的独自发展。彻底的，便别居异爨，不彻底的，或同居异财，或外合而内异，实行内部分家。范晔与母亲和叔侄一同生活，及被抄家时，居家小妾都有珠翠，而其母却"住止单陋，唯有一厨盛樵薪，弟子冬无被，叔父单布衣"③，一家之中，各自财产分明。这里不单是范晔的个人品德问题，也是江南风气如此。又如王导与长子王悦，郗愔与长子郗嘉宾，虽一果一钱，亦各自利益不同④。这种外合内分的现象，多出现于社会上层官僚的联合家庭中，尚顾及社会上提倡的同居舆论。至于一般百姓则很少这种束缚，前表表明西南地区户规模一直很小，《隋书·地理志》言蜀地风俗与此一致："小人薄于情礼，父子多率异居。"

相对比较起来，这一时期社会上同居的范围毕竟要比两汉时代广泛。政府的去除"异子之科"的措施，对于上层社会地位的家庭给予大量土地和减免赋役的特权，如占田、荫亲属荫衣食制等鼓励同居的经济手段，社会动荡引起的自然经济成分的加强和宗法势力的复盛，定居中原的少数民族保留的游牧居往习俗及对汉人生活方式的影响，如杨播家内兄弟子侄生活，"厅堂间往往帏幔隔障，为寝息之所"⑤，前述卢叔武成年的子辈生活在同一"大屋"内，以及在坞堡中避乱的家庭之间实行一定程度的通财习惯，这些都是造成同居范围广泛的社会因素。同祖兄弟，魏晋以前谓之为"从兄弟"，即"言本同

① 《南史·陶潜传》。
② 《北史·辛绍先传》。
③ 《宋书·范晔传》。
④ 《世说新语·俭啬》，上海古籍出版社 1982 年，第 454、455 页。
⑤ 《魏书·杨播传》。

祖,从父而别"之意 [①]。从祖兄弟同居在汉代非常少见,樊重三世共财,蔡邕与叔父从弟同居不分产,为世人目为义行。而在晋南北朝时期的从祖兄弟同居则屡见不鲜,其称谓也逐渐改为"同堂兄弟",至唐省去"同"字简称为"堂兄弟",为世俗所相因袭[②]。这种亲属称谓上的由"别"到"同"的变化,也曲折地反映了家庭结构变化的趋向。分异在社会整体上还是主流,同居扩大的趋向,不在于它数量上增加多少,而是在于同居的观念在社会上愈来愈重要了。

2. 家庭人口与家庭结构、家庭规模

传统类型的人口再生产,一般有高出生率、高死亡率和低寿命的特征,由此而引出的子女数量及人口平均寿命问题,对家庭结构和规模产生重要的影响。

子女数量的不多造成家庭规模的小型化。重视生育,乞求多子是古代人们的普遍愿望,北齐时婚礼有送客人石榴的习俗,这是因为"石榴房中多子",以求子孙众多之意[③]。王昕母生九子,世人称羡为"王氏九龙"[④]。但客观上并不是家家户户都能多子的,除了少数官僚富贵人家外,一般人家中婴儿死亡率相当高,能活到成年的子女数是很少的。

子女数少有多种原因,累于当时兵徭赋役之苦,而出现的产子不举现象很严重,已达到了虽"厝火积薪,不足喻也"的程度[⑤]。二十四孝中的郭巨埋儿养母故事,反映出因贫困而溺婴的严重性,是具有典型意义的。东晋人郑休续弦石氏,"休前妻女既幼,又休父布临终,有庶子沈生,命弃之。石氏曰:'奈何使舅之胤不存乎!'遂养沈及前妻女。力不兼举,九年之中,三不举子"[⑥]。石氏之舅有庶子,是纳过

---

① 《汉书·荆王刘贾传》颜师古注。

② 赵翼:《陔余丛考》卷37"堂兄弟"条。

③ 《北齐书·魏收传》。

④ 《北齐书·王昕传》。

⑤ 《晋书·范汪传》。

⑥ 《晋书·列女传》。



妾的,家境不会很穷,但郑休石氏夫妇养前妻女从小叔沈二人之外,则再无余力。九年之中虽三生亲子,但都弃而不举,尽管出生率高,但能养活下来十分艰难。南朝会稽人郭世通,“家贫无产业,佣力以养继母。妇生一男,夫妻共议曰:‘勤身供养,力犹不足,若养此儿,则所费者大。’乃垂泣瘗之”①。郭氏家庭规模很小,仅三口人,但供养继母外,也无余力养子。如郑氏、郭氏这种经济条件的家庭绝不是少数,多子不是多福,而是多负担了。

养子不易,而儿女养大后嫁娶也难,婚姻的奢费,更是一笔沉重的负担,也是造成人们不愿多子的原因。南齐吴兴人乘公济妻姚氏有二男,“而公济及兄公愿、乾伯并卒,各有一子,姚养育之,卖田宅为取妇,自与二男寄止邻家。明帝诏为其二子婚,表闾复徭役”②。为了给二侄娶妇,姚氏母子三人搞得竟无立足之地了。一家之中,有子四人不为过多,设使子侄四人皆为姚氏己子,恐怕就不会得到皇帝的诏婚恩典了。

古代医学不发达,婴儿夭折死亡率很高,不少诗歌中常表现出人们失子后的伤感之情。孔融有诗云:“远送新行客,岁暮乃来归。入门望爱子,妻妾向人悲。闻子不可见,日已潜光辉。孤坟在西北,常念君来迟。褰裳上墟丘,但见蒿与薇。白骨归黄泉,肌体乘尘飞。生时不识父,死后知我谁。孤魂游穷暮,飘摇安所依。人生图嗣息,尔死我念追。”③一些迷信习俗和社会偏见也造成婴儿的人为死亡。《论衡·四讳》说汉代的民俗:“讳举正月五月子,以为正月五月子杀父母;不得已举之,父母祸死,则信而谓之真矣。”至南北朝时,这类习俗仍为人们所愚信。宋文帝的袁皇后生子刘劭,“自详视之,使驰白帝:‘此儿形貌异常,必破国亡家,不可举。’即欲杀之,文帝狼狈至

① 《宋书·孝义传》。
② 《南史·孝义传》。
③ 《孔北海集·杂诗》。

后殿户外,手搬幔禁之,乃止"①。袁后之举,当是担心此子会使"父母祸死"。由于男尊女卑社会偏见而多溺女婴现象,颜之推感叹当时:"何世人多不举女,贼行骨肉,岂当如此,望福于天乎!"②

人口净繁殖率是指每个有生育能力的妇女一生平均可生并存活至成年儿女的数量。每个家庭中子女的平均数有多少,依靠古代的人口统计资料是很难如现代社会情况一样作出计算的,但还可以估算出当时的大致状况。西晋太康元年(281 年),全国人口为 16 163 863 口,南北朝末(577—589 年)北齐为 20 006 880 口,北周 9 009 604 口,陈 2 000 000 口,合计为 31 016 484 口,其间 309 年时间人口平均自然增长率仅为 2‰,由于社会的动荡不安,人口增长率很低。在这种情况下,每个家庭中的子女平均数不会是高的。如果我们再从 2‰的自然增长率考虑人口增长数量,而以一对夫妇男女二人为基数,以人口自然增长数量取代人口净繁殖率,大致是可以参考的(前提是不考虑不婚率与男女平均寿命差异)。如果男女平均寿命为 30 岁,则二人一生 30 年内由二人增至为 2.12 人,也就是说在父母故世后能留下 2.12 个子女。平均寿命为 40 年的话(此是过高估计),则为 2.16。这样,2.12 ~ 2.16 之间,是和这一时期每个家庭子女平均数的实际情况相去不远。自然和人为的原因无形地限制了人口的繁衍速度的过快,子女数的不多又导致家庭规模的小型化,以往韩非假设的那种一家之中"有五子不为多,子又有五子,大父未死而有二十五孙"子孙满堂的情况③,在历史上很长时期对于大多数人家来说,是没有事实根据的。子女平均数的不多,不会很快地从家庭内部导致家产越来越解析化小,而从社会整体上引起小家庭经济的破产,这也是为什么在财产均分继承制下分裂出的个体小家庭,能长期在封建社会中占主要地位人口上的依据。

---

① 《南史·宋文元袁皇后传》。
② 《颜氏家训·治家》,上海古籍出版社 1980 年,第 62 页。
③ 《韩非子·五蠹》。

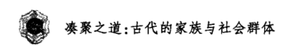


人口的低寿命导致家庭结构的简单化。古人的平均寿命很低，以正史中较自然而且较完整的帝王平均死亡年龄记载来看，从汉代至南北朝共101帝，正常死亡者61人，其死亡时年龄的算术平均数仅为38.3岁①，估计一般人是不会超过35岁的，反映出当时人们的期望寿命很低。一般人能活到五十岁以上就算高寿了，曹操年五十余，就有“神龟虽寿，尤有竟时”之慨。齐武帝萧赜将死，曰：“始终大期，贤圣不免，吾行年六十，亦复何恨！”他死时实际上是五十四岁，感觉很知足了②。高龄人口在社会上相当少，“童子不孤，妇人不孀，含德之所致也”③，历来是人们很高的奢望。成人死亡率高，平均寿命低。即使大多数人都早婚，男子在十五六岁成家，则下一代子女中的长子成婚后不久，不少家庭中，首先是父亲已是不再健在了，社会上幼而失父的孤子大有人在。阅魏晋南北朝史籍传记中，“少孤”的例子不胜枚举，名人家如是，寻常百姓家则更多。前述杨椿六弟故时尽管有一男六女七个孩子，但都未婚配，其中年龄最大的子女也不会超过十五六岁，其自身亡故时也就是三十岁多些，和当时人们的平均寿命接近一致。所以这种因为父早丧而带来的分家现象不会是少数的。人口平均寿命较低使得社会上大家庭持续很短，小家庭分出得很快，子女成年生分与父家长亡故后分异在时间上差别不大，同时它也促使再婚家庭的增多和社会上有不少母子家庭。对于多数人来说，一般是很难见到第四代人，甚至是第三代人的长成，二代人口结构的家庭是主要的。社会上小家庭结构的广泛存在有与其相一致的人口自然因素。

① 据姜亮夫：《历代名人年里碑传总表》“帝王表”统计，商务印书馆1937年，第507～512页；并参见正史诸帝本纪。

② 《南齐书·武帝纪》。

③ 《淮南子·原道训》。



二 家庭结构内部的稳定联系

(一)封建家长制的完善与家内等级制的森严

家庭内部成员的相互地位,是家庭结构内部要素之间相对稳定联系的总合。在大多数家庭中,期亲范围内的父母兄弟妻子"六亲"关系是最主要的家庭人际关系。在部分联合家庭与宗族家庭中,家庭成员扩延至大功亲属及其以外,是六亲关系的外展。考察魏晋南北朝时期家庭成员之间的联系,在小家庭为社会家庭组织基本格局基础上产生的封建家长制基本完善,家庭内部要素间这种新的联结方式已经稳定,开始处于一种制度化的状态。

春秋战国时期,是"各亲其子"礼崩乐坏的时代,以宗子权为特征的宗族大家长制随着分封制的分崩离析而瓦解,旧有的家庭规范越来越不适应社会的发展。"以兄统弟"宗统关系高于父子至亲家系的原则已渐消亡,简单明了的直系血亲关系开始取代了复杂的族类集体意识很强的人际关系,独立的家庭经济职能也取代了以往的大宗"收族"之举,是封建家长制的萌芽时期。秦汉时代,民间墓祭形式的普遍化,已非于旧有的庙祭礼制,主祭权开始下移,以往宗子的大部分权力已分散于族内各个家庭的家长手中。随着小家庭结构逐步成为社会家庭组织的主体,夫妻、父子关系重于宗族关系。家庭成员之间关系带有紧密而又松散、依存性强而又独立性较高的特征。其中父母子女关系紧密,夫妻关系比较松散,而后者在家庭关系中更重要。这一时期是历史上夫权与父权比较低落的时期,新型的封建父家长制处于初期发展阶段,尚不系统,也还不完整,但家庭成员之间这种新的联结关系已具有了一定的方向性和选择性。至魏晋南北朝时,在社会等级结构严格化的同时,家内等级制森严,父子关系重于夫妻关系,成为家庭人际关系的中心。父家长权至上,家庭成员关系趋于紧凑复杂,依附性增强,封建父家长的个性得到了充分的发展,具备了实行专制的基本条件,对家庭成员实行更直接有效的控

制，族权由一种制约力量转为一种支持力量，夫权、父权同时强化，新型的封建父家长制已趋完善。

1. 夫妻关系

魏晋以降，妻子在家中的经济、宗法地位和社会上的法律、道德地位较之秦汉有了明显的下降，夫权更加强化，夫妻关系退于父子关系之后，这是一个重要的变化时期。

第一，从家庭的经济地位看夫妻关系。这一时期，妇女在家中经济地位的下降，表现为她们在农业生产中的作用愈来愈被忽视，从女子作为国家纳税、受田的对象的变化中可以反映出其地位的变化。

汉代赋税以人头税为重心，田亩税只占很小的一部分。在人头税中，成人之算赋和未成人之口赋，男女负担是同样的，除了女子在一般情况下不从事徭役外。作为国家的纳税对象，男女是有着对等的地位，并无明显差别，名义上还不是由家长一人来负担。从某种意义上说，国家是承认妇女在家庭生产中的作用。新莽时实行井田制，一夫一妇受田百亩，其中也无男女轻重之分。到魏晋之后，赋税负担的重心由人头税转向了田赋，女子在纳税受田时与男子相比开始有了差别，西晋占田制规定的占田数额，男多于女，已不是以一夫一妇为单位，课田也是丁男负担重于丁女，而次丁女既不占田，也不课田。自曹魏时取代汉时人头税的户调式，此时也强调“丁男之户”应纳多少，户税归于户主名下①。北朝实行均田制，妇女受田始终少于男子，而租调制尚还强调以一夫一妇为对象，稍异于曹魏和西晋。至南北朝结束后的隋朝，租调制则又以丁男为对象，而不同于北齐的“一床”了。自隋炀帝“除妇人及奴婢部曲之课”以后，女子从名义上也无赋税负担了②。唐初行均田制，除了女子为户主之家外，妇女甚至也不再受田了。对于均田制下的农民家庭来说，从北魏至唐初的均田数额与方法、租调形式没有什么大的不同，北魏一夫一妇受田百亩

① 《晋书·食货志》。

② 《隋书·食货志》。



与唐初丁男受田百亩,也没有什么大的数量差别,但有时我们却容易忽视其中的一个重要变化,就是国家受田纳税的对象已完全是针对男子的事情。这绝不只是由男女双方名下归到男子一方名下简单的名称上的转换,它表明了封建政府对妇女在生产中作用的完全漠视,夫妇关系已不是家庭中的第一重要的人际关系了。虽然妻子同样要承担在丈夫名下的劳作与负担,但她在家庭中的经济地位与丈夫相比已有了更大的不对等,政府没有必要强调纳税受田对象上的夫妇关系了。

第二,从宗法关系的变化看夫妻关系。妇女地位的高低和宗法势力的强弱及夫族与妻族之间的关系有关,在宗族关系密切的家庭中,丈夫的地位因自身的血亲关系网而进一步巩固和加强,而作为另一血统的妻子在这样的环境中,自身则显得无足轻重,成为丈夫的附庸和丈夫家族传宗接代的生育工具。西汉时代是宗法制度败落、宗族关系衰弱的时期,妻子与丈夫宗族的血亲关系之间有相对多的独立性。东汉以降,宗法势力逐渐增强,然而就妻族与夫族的二亲关系来说仍是并重的,双方亲属对于家庭来说是同等重要。妻子与自己的娘家宗族在政治法律的关系上依旧十分密切,对夫家宗族仍保持一定的独立性,女子出嫁到男方,并不是完全成为夫族的附庸。从宗法伦理上说,新妇庙见之后及对娘家亲属丧服的降等,表示她脱离父宗而加入夫宗的行为,但在晋以前法律上尚不如此,法律上并不认为出嫁女已是转为夫族的一员。汉魏族诛连坐之法,诛及父母、同产、妻子。同产中,女儿虽嫁为他族之妇,仍追还就戮,是女子出嫁后,即负夫家之责,又负父家之责,连带责任是双重的。这种法律上的连带责任并不只是妻子单方面所承担的义务和责任,它又是与外亲亲属的权力和利益相对等的,从法律的角度反映了妻与父族较密切的关系和对夫族半附属半独立的状况及在家中有一定的地位,法律上的认识又是基于社会上的认识,夫妻关系在家庭中是第一位的人际关系。

魏晋之际,司隶校尉何曾使主簿程咸上议请改定出嫁女连坐制,



其中固然有哀矜女弱和去除酷刑之意,但主要的理由是从强化宗法伦理、强调夫为妻纲而论的。其议曰:“法贯得中,刑慎过制。臣以为女人有三从之义,无自专之道。出适他族,还丧父母,降其服纪,所以明外成之节,异在室之恩。而父母有罪,追刑已出之女;夫党见诛,又有随姓之戮。一人之身,内外受辟。今女既嫁,则为异姓之妻;如或产育,则为他族之母。此为元恶之所忽。戮无辜之所重,于防则不足惩奸乱之源,于情则伤孝子之心。男不得罪于他族,而女独婴戮于二门,非所以哀矜女弱,蠲明法制之本分也。臣以为在室之女,从父母之诛;既醮之妇,从夫家之罚。宜改旧科,以为永制。”于是有诏改定律令①。且就“男不得罪于他族”而言,以两汉而论,实际情况并非如此,有不少实例是男因妻和妻族而得罪的。但何曾上书后,直至唐宋元明清诸律都明确规定连坐之罪不及出嫁之女。瞿同祖先生认为:“这一点指示着女子在室与出嫁的两种不同的身份,更说明了未嫁从父、出嫁从夫的道理。已嫁则脱离父宗而加入夫宗,所以对于母家刑事不负连带责任。”②这种任识是十分有见地的,但我们进一步认为,魏晋时改定刑律,不仅是更说明出嫁从夫的道理,它又表明此时期社会上人们认识的重要变化:作为妻子,从此以后更进一步淹没在夫系宗族血亲网络之中;不只在名义上而且也在实际上,她已渐完全脱离父亲加入夫宗,成为附庸,夫为妻纲的伦理已经法律化。妻子在夫族中地位的下降,魏晋是一个重要的转变阶段。

第三,从婚姻关系和道德地位上考察妻子在家内的地位。汉代最重“七出”,婚姻变动相对容易和频繁,离婚再婚是常见的现象。部分家庭的形态由完整到破裂,或由破裂到完整而经常变化。陈平之嫂、李充之妻因口舌之过而出,蒯通邻里之妇,王吉之妻则因有盗肉窃枣之嫌被逐,鲍永妻因姑前叱狗、姜诗妻因姑渴汲水未即还,随被遣出,此类实例甚多。出妻的原因多是一些鸡毛蒜皮的小事,显得

① 《晋书·刑法志》。

② 《中国法律与中国社会》,中华书局 1982 年,第 116 页。

过于轻易。虽有“七出”儒家郑重之说教，但也反映出其时人们对婚姻关系的轻率态度，夫妻联系的纽带比较松散，重新组成家庭并不困难，夫妻矛盾问题是家庭人际关系中首要的问题。离婚权掌握在男子手中的“七出”，虽然表现了妻子的卑弱地位，但也不能因此而把这种不平等的严重性估计过高，因为在当时夫妻之间那种松散的联系纽带的社会中，不可能有严格的一方隶属于另一方的尊卑地位，双方的互不相容结局，是丈夫把妻子赶走了事。出妇容易，而被出妇在当时也并未受到歧视，娶出妇为时所常见。古有“绝交令可友，弃妇令可嫁也”之语①。出妇的很大原因不是道德上善恶的缘故，实际上多为离婚再嫁再娶的借口而已，“决绝”的协议离婚毕竟不是那么容易。男女离异，尤其是男子出妻的容易，如果没有女子再嫁的普遍作为条件，则势必造家庭破裂整体上的增多，导致家庭机能的失调和社会的不稳定，所以“七出”盛行汉代，改嫁再嫁之风也最盛，上至妃嫔公主，下至平民女子，再婚和改嫁十分普遍。

魏晋以降，夫妻关系上那种松散的纽带已趋紧凑，大家庭社会地位的突出，社会的动荡及宗法势力的强化，需要维持家庭的稳定，等第婚的盛行，也使个人在婚姻关系上的意志受家族利益制约较多，夫妻关系退居于父子关系和家族利益之后，出妇现象较之汉代已大为减少。与此相对应的是守节不再嫁妇女数量的相对增多。尽管社会上妇女改嫁现象仍很平常，但一些保障寡妇守节不嫁的措施已应时而生。女子无男息有归宗之制，寡妇被送回娘家后，很难被容留不嫁，所以一些人修建尼寺，专门收容不再改嫁的寡妇。如晋太仆卿羊琇八世孙羊烈，北魏太和中于兖州建造一尼寺，使“女寡居无子者并出家为尼”，以彰家族之门风②。汉儒提出的夫为妻纲、三从四德压迫妇女的伦理，此时不但有了法律化的趋势，也有了民俗化的倾向，在社会上有了更多的实践基础。我们从近人董家遵据《古今图书集

---

① 《白虎通义·谏诤》。

② 《北齐书·羊烈传》。



成》资料统计的历代节烈妇女数改制成下表，以每百年表彰的节烈妇女人数比率为尺度，进行比较，观察一下贞节观念对社会产生的影响。

朝代	节妇人数	每百年表彰的节妇人数	烈女人数	每百年烈女表彰的人数
两汉	22	5.2	19	4.5
魏晋南北朝	29	8	35	9.7
隋唐五代	34	8.9	29	7.7
宋	152	48	122	38
元	359	403	383	430
明	27 141	9 834	3 688	1 336
清(止于1762年)	9 482	11 563	2 841	3 464

(清代节烈妇女人数止于《古今图书集成》完成之时)①

表上内容反映了贞节观念在社会上影响不断深化的趋势。其中有三个重大变化阶段：两汉与魏晋南北朝相比是一个转变，后者明显高于前者，是第一次变化。隋唐五代又与魏晋南北朝大致持平，没有什么增长。第二次是在宋代。而变化最大的是在宋以后，数字成倍，甚至十数倍激增。节烈妇女的表彰与节烈观念在历史上的影响及妇女的社会地位变化是相一致的。

2. 父子关系及父家长权的制度化

父家长权是包括夫权的，但在此我们只讨论父家长权的消长反映出的父子关系，即父权问题。魏晋南北朝时期父权的强化和完善表现在政府对父家长权各项具体措施的法律保证上，即父家长权的制度化，父子关系成为家庭中最重要的关系。

---

① 见鲍家麟编《中国妇女史论集》，台湾牧童出版社 1979 年版，第 112 页。

父家长对财产权的控制,是父家长权正常实现的关键。自秦汉以来实行的“异子之科”,生分、出外普遍,使得父家长的财产权不能长期集中和有效把握,子女对父母的依附性减弱,有较强的独立性。如贾谊描写的汉初社会情况那样,父子关系以财利为中心,虽耰锄箕帚也各自分明,常处在“逐利不耳,虑非顾行”的状态,对此他感叹道:“不同禽兽亡几耳!”①这种现象实际是父子地位对等的一种反映,没有财产控制权,父权毕竟不那么神圣。至汉魏之际,这种状况仍未转变。冀州地区父子常结成不同的朋党,“更相毁誉”的现象突出,曹操对此深以为羞,决心要整齐风俗②。他之杀孔融,说融曾认为“父之于子,当有何亲? 论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为? 譬如寄物缻中,出其离矣”③。罪名或是强加之词,但也不是凭空构想,当时社会上确有不少人如此淡漠地看待父子关系。魏晋时的“除异子之科”,适应了同居家庭的需要,财产权可以较长时期集中于父家长手中,而不必再受到官府的强制分割,至唐代又发展为严禁父母在而分异财产,反映了魏晋以降父家长对财产权控制越来越严格的趋势,由此也决定了以往父子间较为独立对等的关系向进一步的依附关系转化。

随着官府的对父家长财产权的强调,父母对子女婚宦权力的控制也进一步严格。东晋南北朝时期,因战乱而父子多南北离分,即使在这种情况下子女也不能擅自婚姻出仕。司马睿太兴二年,晋室南渡立足未稳,庾蔚之就建议:“二亲为戎狄所破,存亡未可知者,宜尽寻求之理。寻求之理绝,三年之外,便宜婚宦。胤嗣不可绝,王政不可废也。”④把父母主婚权在战乱时的正常实行作为一项相当紧迫的任务。王华因其父王廞存亡不测,布衣蔬食,绝交游不仕十余年。刘

① 《汉书·贾谊传》。
② 《三国志·魏志·武帝纪》。
③ 《后汉书·孔融传》。
④ 《晋书·礼志》。



裕欲用之,乃"先发厥丧问,使华制服"。服阕,才辟为徐州主簿[①]。还有些人因父母不在身前而终身不结婚做官,如无锡人华宝、吴兴人王文殊都是如此[②]。而父母在跟前者,婚宦主持权则更不能动摇。曹魏末司马师辅政,剪除异己,范粲惧祸,因而装疯不语,但家中"至有婚宦大事,辄密咨焉。合者则色无变,不合则眠寝不安,妻子以此知其旨"[③]。范氏佯狂不言三十六年,但对子孙的婚宦权始终不废。

父母对子女训诫惩罚权,不只限于竖子幼儿,在官僚家庭中是一直比较突出,虽子辈为官年龄已长,父母仍保持着对其体罚教诫的权力。萧梁的大司马王僧辩年四十余,已为三千人将,犹常被其母捶挞。颜之推总结说:"治家之宽猛,亦犹国法。"[④]把对子孙的体罚教诫看得与国法那样同样威严。南朝的律令不受父母体罚教诫,是要治罪的。刘宋曲江县侯向植,"多过失,不受母训,夺爵"[⑤]。

父为子纲儒家伦理的制度化和法律化。从刑律上的告讦罪来看,儒家的伦理是提倡子为父隐和父为子隐,禁止亲属间的互相告讦,尤其是子女告发父母。但在刑律上告发父母成为有罪的行为,是在南北朝的时候确立。汉代是不提倡子女告发父母的,宣帝本始四年下诏说:"自今子首匿父母,妻匿夫,孙匿大父母,皆勿坐。"[⑥]诏曰"自今",首匿父母不告,不再如以前一样是有罪的行为,可以不连坐了,但这并没有马上转向它的反面,治罪于告讦的子女[⑦],即父母有

---

① 《宋书·王华传》。

② 《南史·孝义传》。

③ 《晋书·范粲传》。

④ 《颜氏家训·教子》、《治家》。

⑤ 《南史·向靖传》。

⑥ 《汉书·宣帝纪》。

⑦ 论者有引用《汉书·衡山王传》中"太子爽坐告王父,不孝弃市",推论宣帝之前的武帝时期已有严禁子女告父母的律令,此论实难成立。有的研究者从《史记》与《汉书》所载不同处,论证《汉书》中的"告王"应为"王告",首告不是太子爽,而是王父。此论甚是。参见岳庆平《子女告发父母而被处死并非始于武帝时期》,《中国史研究》1989 年第 2 期。



罪,不告非罪,告也非罪,而鼓励不告。至南朝刘宋时,蔡廓上议:"鞫狱不宜令子孙下辞明言父祖之罪,亏教伤情,莫此为大。"延议采纳其说,不再要求子孙作证父母之罪了①。在北魏则规定:"子孙告父母、祖父母者死。"②此南北同步。此后历代刑律都保留了子女不得告父母的规定(谋反大逆除外)。

就官员为父母服丧制度来说,自汉文帝遗诏以日易月,遂著为令,官员不行三年之礼。其后间或行之,但终无定制。到晋武帝太康七年,经大鸿胪郑默奏请,始定终丧三年之制③。官员服丧礼制开始规范化。礼入于律法,是父权强化的重要特色。

父权的加强反映在社会上,子孙要处处表现出对父祖的敬畏之心。时人最重父祖之讳和家君声望,称谓上凡与他人言谈,"称彼祖父母、世父母、父母及长姑皆加'尊'字;自叔父以下,则加'贤'字,尊卑之差也"④。这一时期社会上流行的"家君"称谓,形象地反映了父家长在家中的权力和地位。等级分明的父子礼节也深入到日常生活与交往之中,作子辈的只有在家长面前唯唯诺诺小心翼翼,才会被社会视为正常的父子关系。维系父祖的权威甚至施及奴婢家庭,《魏书·高崇传》:"居家僮隶,对其儿不挞其父母。"也见社会对加强父权的用心之良苦。

3. 兄弟关系

兄长的权力为父权所延伸,父权的消长也反映了兄弟之间关系的一定变化。但总的来说,自先秦以兄统弟为精神的宗法制度瓦解后,兄弟间的关系一般是比较对等的,这是由于诸兄弟间对父家长财产的均分继承决定的。在这个前提下,家庭结构的不同使得兄弟关系的特点也不同。

---

① 《宋书·蔡廓传》。
② 《魏书·窦瑗传》。
③ 《陔余丛考》卷16"汉时大臣不服父母丧"条;《晋书·礼制》。
④ 《颜氏家训·风操》。



在兄弟分居家庭中，除了嫡长子有政治上的爵位继承权外，他们不论是在经济联系上，还是在政治关系上，一般是有独立性较强的对等地位，这种关系亦为社会和官府所确认。宋初谢晦权位益重，其兄谢瞻担心盈满招祸，多次规劝不听后，“乃篱隔门庭”，以示分居，不忍见两门俱败①。

在兄弟同居家庭中，依附性关系取代了独立性关系，兄长继承了父家长的部分权力，地位突出，长幼之礼分明。在这种家庭中，夫妻关系退于兄弟关系之后，“不听妇言”是非常重要的，以压抑夫妻关系突出兄弟关系。

社会上兄弟间地位的变化，和父权的强化一样，以魏晋为标志。刑律中殴伤罪的处罚，魏晋时定律“殴兄弟加至五岁刑，以明教化也”②，是知汉律当在四岁刑以下。刘宋沿用晋律，凡人相伤者四岁刑③，可见魏晋时弟对兄姊的法律关系被视为低于凡人一等，而汉代则与凡人相近，法律地位上这种变化反映出兄弟间关系不平等的变化。

除去夫妻、父子、兄弟关系外，部分家庭中还存在着妻妾嫡庶关系与亲继关系，非婚生子女的地位问题，以及这一时期社会上盛行的男色同性恋之风对夫妻家庭构成的影响，在此就不一一而论了。

魏晋南北朝家庭成员之间，以父家长为中心，构成了比较稳定的联系，家庭内部等级森严。这种家庭成员的等级地位有三方面的内容。其一，以父子关系为中心，如果兄弟成家后仍然同居，则兄弟关系其次，夫妻关系又次之。其二，以年辈分尊卑，父祖处在第一位，父祖的配偶在第二位，子女、子妇最下；平辈中则以长幼分高下。其三，以嫡庶论亲疏。家庭内部等级关系的森严，与这一时期社会上门第关系的严格是同步的，高门第家庭中家长的权力不但在家内，也在社

① 《宋书·谢瞻传》。
② 《晋书·刑法志》。
③ 《宋书·顾恺之传》。

会上得到官府的确认。

另外,小家庭是最普遍的家庭结构,社会上联合家庭数量虽少,但在联合家庭内表现出的封建家长制内涵,要比在小家庭表现得更为鲜明和更为突出。

(二)家庭继承制度的变化

1. 财产与爵位的继承和承重孙继承制

战国以来确立的财产继承原则是直系同代继承,即诸子均分的继承方法,而下代孙辈则无直接继承权利。父家长虽然能控制着家庭财产权,但不能有因爱憎之分而剥夺某子的继承权利,改变这种均分继承的习俗。如一子死后,其财产则由他的遗孤和未改嫁的寡妻所受。作为女儿,一般不能如儿子那样继承父之田宅产业,但浮财是可以的。由于这一时期民间立嗣并不十分普遍,在无兄弟及期功亲属情况下,女儿也可继承家产。

父家长亡后,爵位由嫡长子继承,政治权利不同于他子。如果兄弟间仍未分家,他同时又继承了父家长的权力,为一家之主。爵位的继承不论是贵族还是平民都有此问题,庶民是有民爵的,但对于贵族阶层来说,则显得更重要。与政治权力上的嫡长子继承制并行的是承重孙袭爵制,在刘宋时期有重要的变化。

承重孙又称传重孙,是嫡长子之子,即嫡长孙。如果嫡长子先于父家长亡故,父家长的爵位并不是由其他的儿子们来继承,而由嫡长子之子隔代继承。如果无嫡孙,则需要给嫡长子立后以为嫡长孙承爵,仍不能直接传给他子。这原是先秦宗法大家长制下强调大宗宗子意义上的继承方法。秦汉以后,复盛的是各亲其子的小宗宗法,新型的封建家长制也与以往的宗族大家长制有着根本的区别。不少人对承重孙继承制持否定态度。晋时庾纯认为:嫡孙于古则有殊制,于今则无异等,“律无嫡孙先诸父承财之文,宜无承重之制”①,主张去除它,把爵位继承制与律令上载明的财产继承制协调起来。经过多

① 《通典》卷84《孙为祖执重议》。



次争论，至刘宋大明年间，大宗意义上的传重孙继承制有所变化。有嫡孙者，自然是嫡孙先于诸父袭爵，无嫡孙者，也不必非要为嫡长子立后以为承重孙，次息可承嗣袭爵①。经过变通后的承重孙继承制度被一直沿袭下来。

2. 同姓继嗣

时人重视祖宗血嗣的延续，不论平民还是贵族都是一样。北朝元孝友上书请求："其妻无子而不取妾，斯则自绝，无以血食祖父，请科不孝之罪。"②有亲子为后自然好，确无亲子，则要立本族他人之子为嗣，继为父后。

魏晋以降，随着封建父家长权的完善，是继嗣制度的重要变化时期，其表现在：在立嗣的范围上，比以前更为广泛，特别是一些无官宦爵位之家也重视立嗣；非大宗长房而立嗣者亦多有之，大宗出继小宗现象也屡见不鲜。宋时王俭对此抱怨说："礼无后小宗之文，近世缘情，皆由父祖之命。"③有的家长即使生前不立嗣，死后宗族也要为其指定后嗣。

在继承方法上，立嗣由过去侧重宗统的重要，转向侧重血缘关系的近亲。按大小宗法的重大宗出继原则，大宗长房无后又旁无支子者，其为小宗者虽长子或独子，也应绝父嗣以后大宗，这是因为"废小宗昭穆不乱，废大宗昭穆乱矣，先王所以重大宗也"④。宗统利益高于家庭利益。至晋以来，已摆脱了这种制约，父子关系压过宗族关系，长子独子不出继原则形成。嵇绍有长子眕早夭，以从孙嵇翰继为祖后，为承重孙袭封。至晋成帝时，"翰以无兄弟，自表还本宗"⑤。宋明帝敕江敩出继从叔愻，为从祖江淳之后。仆射王俭等反对："江忠简（敩父）胤嗣所寄。唯敩一人，傍无眷属，敩宜还本；若不欲江愻

① 《宋书·礼志》。
② 《魏书·太武五王传》。
③ 《南齐书·江敩传》。
④ 《通典》卷96《晋范汪论为人后》。
⑤ 《晋书·嵇绍传》。

绝后，可以教小儿继悫为孙。”经尚书参议后，敕还本家，诏使悫自另立后者①。重大宗的同时，也重小宗。

这一时期的继嗣方法上仍带有较浓的旧宗法的色彩，尤其是在此时相对增多的大家族内表现突出。立后者非必按昭穆亲近顺序选定嗣子，非必是亲兄弟之子，往往有以支疏远亲者立为后继；立后也不一定只立为父后，有不少是立为继孙为祖后者，所谓“为人后者无复父祖之差”②。尽管承重孙爵位继承制在刘宋时已有变通，次子可袭爵，而一些家族不愿长房绝祀，仍要立嗣以为传重孙，又表现了大宗宗祧继承制的遗风。

立嗣出继是家之大事，要“上告祖灵，下书谱牒”③。有袭爵者则还需由朝廷确认，非常郑重。嗣子一经确立，其义务权利与亲子同。继小宗支房者，于旧礼法未闻，是为义举，但实际上多有家产权势之利；继大宗长房者属义务，则贫富难定，与后世出继者在财产上有所希冀不同，继子与本生之家关系脱离的也较彻底。王延之生父王升之官至都官尚书，家甚富庶，但延之出继伯父秀才王粲之后，却十分清贫，“居宇穿漏”④。北朝人裴景融、裴伯茂兄弟居家贫窘，弟伯茂继从伯父裴仲规后，家境富饶，“与兄别居，了无赈恤，殆同行路”⑤。

3. 养异姓为后

养异姓为后。贵族们看重香火延续，多重视立同姓为嗣，而一般人家却看重自己年老后有人赡养的问题，养异姓为子多有之。异姓养子与其本生家联系少，更易培养亲近情感。养异姓子，有的是以外亲幼者为嗣。晋临淮人陈矫本刘氏子，出养于姑，改姓陈氏⑥。有的是以妻之前夫子为己子。北朝人独孤永业本姓刘，幼孤，随母改适独

① 《南齐书·江敩传》。
② 《通典》卷74，晋刘宝《孙为祖持重议》。
③ 《后汉书·袁绍传》。
④ 《南齐书·王延之传》。
⑤ 《魏书·裴伯茂传》。
⑥ 《晋书·刘颂传》。



孤氏,后从继父之姓①。还有的是领养家境困难而子女又多者为己子。陈朝周文育本姓项氏,少孤贫,“母老家贫,兄姊并长大,困于赋役”,为义兴人周荟所领养,其生母家也少了一张吃饭的嘴②。曹魏时“有家无儿”者多收养“四孤”为己子。这“四孤”是:“遇兵饥谨有卖子者,有弃沟壑者,有生而父母亡复无缌麻亲其必死者,有俗以五月生子妨忌之不举者。”③

养异姓为后,在汉代,礼虽不许,理律尚容忍。东汉人吴商虽不赞成异姓为后,但他主张异姓为后者有为其本生父母服丧的义务:“可同于女子出适”,即为养父服三年,为生父服一年④。其礼节实际上与同宗出继者为本生父母服丧礼相同。西汉董仲舒曾造甲乙二问,从法律上论述异姓子与养父之间不可剥夺的父子关系,其“虽非所生,谁与易之!”⑤但至魏晋以降,这种状况有了根本转变,异姓为后者,于理于律也所难容。范宁指责养异姓为后者,是为“逆人伦昭穆之序,违经典绍继之义也”⑥。贾充子黎民早夭,充死,妻郭槐以充之遗意养外孙韩谧为黎民嗣子,继为祖后。晋武帝也只是特例恩准,其他人不与充条件相同者,“皆不得以为比”。及议充谥号,博士秦秀援莒人灭鄫之典谓:“充绝父祖之血食,开朝廷之祸门,谥法:‘昏乱纪度曰荒。’请谥‘荒公’。”⑦贾充人品差,劣迹不少,攻击者竟以养他姓子为其头条恶名,亦见时人对养异姓为子偏见之深。晋律明文禁止异姓为子:“异姓相养,礼律所不许。”⑧北魏的法律规定:“谋反之家,其子孙虽养他族,追还就戮。”⑨不承认异姓子女与养父母之

---

① 《北齐书·独孤永业传》。
② 《陈书·周文育传》。
③ 《通典》卷69《异姓为后议》。
④ 《通典》卷69《异姓为后议》。
⑤ 《九朝律考》卷1《汉律·春秋决狱考》。
⑥ 《通典》卷69《异姓为后议》。
⑦ 《晋书·秦秀传》。
⑧ 《晋书·殷仲堪传》。
⑨ 《魏书·源贺传》。

间法律上的义务关系。此南北律法一致。至唐律则规定除了抱养弃儿外,"即养异姓男者,徒一年;与者,笞五十"①。养异姓为后竟成了有罪的行为,反映出这一时期养子制度变化的特点,其中的原因与宗法的不断强化和必须突出父家长的血胤是相一致的。

三 家庭结构与社会结构

(一)宗族社会功能的加强与重宗亲轻外亲亲属关系格局的确定

1. 家庭与宗亲关系

家与族在功能上的区别,在于家庭是一个有共同生活和共同生产消费的经济活动单位,而宗族则为一个有共同利害关系的社会活动群体。有无共同的经济职能,是家与族的分界限。大家庭成员的分居析产,家庭经济职能的分离,是使家庭成员关系向房支、家族关系扩大的关键步骤,再进一步则过渡到宗族关系;宗族家庭又是将家庭的生产消费功能聚合而扩延于宗族,家与族不分了。《周书·孝义传》说:"若乃绾银黄,列钟鼎,立于朝廷之间,非一族也;其出忠入孝,轻生蹈节者,则盖寡焉。积龟贝,实仓廪,居于闾巷之内,非一家也;其悦礼敦诗,守死善道者,则又鲜矣。"同样是血缘群体,"绾银黄,列钟鼎",是宗族的事,而"积龟贝,实仓廪",则是家庭的事情,二者功能的不同在古人的认识中也十分分明。

宗族的社会功能对家庭产生重要影响,宗族在调节族内家与家庭之间,家庭与社会、自然的关系上起着重要作用。魏晋南北朝时期,宗族的这种社会功能有加强的趋势,宗族对家庭事务的干预增多,家庭更多地依附于宗族群体。

其一,宗族联系的纽带广泛而紧凑。祖先认同心理是宗族团结的根本,而祖先的祭祀与谱牒的修纂,是这种认同心理的具体的宗法活动实践,尤其是后一种形式在这一时期的作用更重要。丧葬、祭祀

---

① 《唐律疏议》卷12《户婚·养子舍子条》。

是宗族的大事，废封建后主祭权的分散下移，使得更多的宗族有了自己共同的祖先祭祀活动，所谓“今生而同室者寡，死而同庙者众”的现象普遍①。无论是秦汉以来流行的墓祭形式，还是此时期间或有之的庙祭形式，都是借此召集宗人以联络亲情，团结族众，把祭祖活动作为宗族成员各家庭之间共同的精神感召和联系纽带。谱牒在门阀制度时代适应了政府选官的需要，同时它可以使族人更明了各自皆本源于一个共同的祖先，慎终追远，加强各家之间的凝聚力。联宗现象的广泛存在，社会上族人家庭之间的居住多为集中，一些地方的豪宗强族动辄千百家，便是这种凝聚力的表现。宋孝王在《关东风俗传》中谈到：“至若瀛、冀诸州，清河张、宋，濮阳侯族，诸如此辈，一宗近万室，烟火连接，比屋而居。”这种大规模的同姓村居习俗是以往所不常见的。这一时期社会动荡，其间流民迁徙，农民暴动，军阀起兵，豪强割据，多有宗党为团体的特征。

宗族联系除了更为广泛外，也更加严格紧凑。确保士族宗族利益，严防谱牒的失实和禁止非等级间的通婚，是官府尤为重视的。在宗族内部，族人宗支间不睦，则有“分籍”、“绝属”之说。而对于族内谋逆悖伦显著者，首要的惩罚便是除籍和贬族了，不承认其家庭与本宗族的血亲纽带关系，以免玷污了宗族的祖先。当然，这种措施主要还是在皇室宗族内施行。为了约束宗人，协调好他们之间的关系，比较完整的宗规家法已经出现。西魏大统七年，文帝“引见诸王，叙家人之礼，手诏为宗诫十条以赐之”②。有名的《颜氏家训》也是出现在此时。宗族在对族人的控制与协调他们之间关系方面，已趋规范化。

其二，族内通财观念增强。宗族内各家庭之间有自己的独立经济，但同宗共财的传统观念却长期影响着人们的宗族生活。自东汉以降，宗族内部的通财现象已屡见不鲜。一种形式是由宗族长纠合

---

① 《晋书·礼志》。

② 《北史·西魏文帝纪》。

族人而进行的“分施”活动,是大家集散财于一起用于宗族事务;另一形式则是个人,尤其是一些富有的宗人,将自己财产捐于宗族,更是于史常见。财产随聚随散,形式因事因时而定,但没有固定的宗族公有经济。它既不同于先秦时代的大宗“收族”之举,给予宗人制度化的经济实惠,也异于以后北宋年间出现的义庄制,有宗族自己的共有田产,并也形成制度化。它是这两种制度之间的过渡方式。对于施财予宗亲的个人,与其说是其道德高尚的表现,还不如说是适应了当时社会的需要,个人的出仕,动乱年间家庭的稳定,宗族都有着相当重要的作用。这种不定制但常见的宗族经济互助方式,对于宗法活动的开展和协调族内各家之间经济上的利害关系,是不可缺少的条件。在某些整体性很强的宗族内,各家庭之间则保持一定程度的财产共有,家庭独立性淡薄,常随宗主同动同止。

家庭之间宗族联系纽带加强的主要原因是封建政府的宗族、家庭政策。魏晋时九品中正制的确立,政府将两汉以来的大族地位等第化和世袭化。极力支持和保护宗族制度,造成了先秦以来宗法制度复盛的第一次高峰。政府以族望取士,高级宗族,即士族,社会上的权力和地位得到有力的保障,这也带动了平民宗族制度的发展。以种姓部族为特点的北魏政权,一建立就十分重视宗族的影响。宗室置宗师,八国(八部大夫)立大师、小师,各郡立师,如汉族政权的九品中正之职①。孝文帝汉化政策的主要内容,也是建立门阀制度和强调等第通婚。在这一时期,个人的出仕和婚姻不是作为家庭的一员进行的,而是作为宗族的一员进行的,个人的荣辱,家庭的利益和宗族的兴衰更紧密地结合在一起,宗族成了社会活动的单元。另外,民间固有的慎终追远的宗法观念的影响,封建父家长制的发展,也要求加强宗族内部的联系。社会的动荡不安,小家庭需要团结在宗族周围实行自救,则是促使宗族社会功能作用加强的又一重要因素。

---

① 《魏书·官氏志》。



2. 家庭与外亲关系

宗亲是父之血统的亲属，而母亲或妻子血统的亲属则为外亲，外亲群体除了对家庭中夫妻关系有重要影响外，还对家庭在社会上的地位，尤其是家庭与宗亲关系构成影响。从宗法伦理上讲，是重宗亲而轻外亲的。丧服制度中，女子出嫁夫家要对父宗亲属降服以示区别，其子女对母宗亲属服制又低母亲一等。但二亲这种亲属差别在实际关系上却并非与宗法伦理那样一致。考察这一时期家庭与外亲之间的联系，还需要我们追溯到两汉时期。从两汉到魏晋南北朝，在亲属关系上，有一个由外亲、宗亲并重到重宗亲而轻外亲的过程。家庭也由在二者关系的均衡中保持相对多的独立性，转向更大地依附于宗亲的特点。

秦汉时代，婚姻双方的两个宗族有着密切的联系，这种关系并不是在于双方来往是否密切，而是在观念和法理上，二者都被人们视为祸福同当的一体，二亲的利益对于家庭同等重要，并无轩轾之分。

从“三族”、“九族”等概念内涵的变化可以反映出宗亲与外亲关系变化的特点，即从亲属制度的变化找出家庭制度变化的痕迹。“三族”之说，汉儒有两种说法，古文学家认为是父母兄弟妻子家内三代人，今文学家则认为是父族、母族和妻族。按后一种说法，三族之中外亲就占了两族。九族之说亦分父宗代际说和兼及男女二系宗族说。抛开二者争论不论，仅就汉代情况来说，二者的见解在社会礼与法的应用上是并存的，而应以后一说为主。三族、九族的概念通常涉及亲属间刑罚上的连坐与仕途上禁锢的牵连，夫家有罪，牵扯到外亲宗族是常见的①。夫家有罪连及妻族，但妻族所负担的连带责任并不是单向的，妻族有罪也牵连夫族。和帝时大将军窦宪被杀，郭举“以宪女婿谋逆，故父子俱下狱死，家属徙合浦；宗族为郎者，悉免官”②。又有因妻有罪而祸及夫族的。《汉书·公孙敖传》：“坐妻为

① 参阅沈家本：《历代刑法考·刑法分考一》三族九族说含外亲之辨，其举例甚详。
② 《后汉书·皇后纪》。

巫蛊族。"此类例子甚多。族诛与禁锢,是婚姻二姓家族之间在法律上相互负担的责任和义务,另一方面也反映出社会上家庭与外亲之间密切的联系,因为责任和义务是与权力和利益结合的,他们一损者俱损,一荣者也俱荣。秦汉时人在观念上也常把外亲与本宗看成一体。秦末反秦起义愈演愈烈,丞相赵高与其婿咸阳令阎乐、其弟赵成谋曰:"上不听谏,今事急,欲归祸于吾宗。"①言"吾宗"者,是包括了婿家家族,从阎乐角度,"吾宗"是包括妻族的。司马迁作《史记·五宗世家》:"孝景皇帝子凡十三人为王,而母五人,同母者为宗亲。"宗亲是指以母系区分的兄弟。《白虎通·三纲六纪》解释六纪者:"谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。"又曰:"敬诸父兄,六纪道行,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有信。"除了师长朋友为社会关系外,血亲关系中诸舅的地位也是相当重要,而其中"昆弟有亲",当是指内昆弟的。

本宗与外亲之间的密切联系及二亲对家庭的同等重要性,还表现在女子出嫁并不是完全附庸于夫族而脱离父宗的行为,我们在前面夫妻关系中已有论述。女子出嫁要负夫族和父宗双重连坐责任,表明了妻子与父宗法律上的联系与夫族的联系是对等的。作为家庭的一员,她代表了父宗在家庭中的一定利益,外亲对家庭事务的干预和参与有其法理上的合理性。政治史上外戚干政现象在汉代是个突出问题,从社会上婚姻二姓关系来看,有其必然的因素。

魏晋以降,随着宗法制度的复盛,宗亲与姻亲之间的共同利益和义务逐步减少,更强调本宗一姓的利益和义务。女子出嫁后只对夫族负连带责任,与父宗法律上的密切联系已被割断。"三族"、"九族"概念则明指宗亲三世九世,不再有宗亲、外亲之争了。西晋占田荫亲属制,"多者九族,少者三世"②,"族"与"世"是一个概念。北魏

① 《史记·秦始皇本纪》。
② 《晋书·食货志》。



孝文帝太和五年诏："其五族者，降止同祖，三族止一门。"[①]"同祖"与"三族"都是指由祖至己身三代人。萧梁时侯景据建康，"禁人偶语，不许大酺，有犯则刑及外族"[②]，牵连外族则是法外滥刑，需要特别说明。不包括外族，但牵连的人口并不少，这是由其时宗族势力之强造成的。宗亲、外亲并重转向重宗亲轻外亲，宗法制度的复盛也正是在这种婚姻两姓关系变化中完成的，它同时也影响了家庭内部人际关系的变化。

随着亲属关系重心的转移，外亲的影响由主要针对家庭转向主要针对宗族。宗族的发达，离不开外家势力的发展，在社会重视士族的时代，联姻贵族，是抬高本族地位的一种重要手段。周颉之母李络秀因"门户计"为周家作妾。颉等既长大，络秀命其子联姻母族，"颉等从命，由此李氏为方雅之族"[③]。甚至有陈元康得士族罪人妻而抛弃故妇之事，也是从其家族的地位考虑问题了[④]。

这一时期两姓世为婚姻的原始婚俗也有所抬头。晋代的"潘杨之睦"世亲联姻[⑤]，对社会有不小的影响，南方的王谢联姻，北方的崔卢李之亲也很著名。就南北地区家庭与外亲关系特点而论，大致南轻而北重。《颜氏家训·治家篇》说："江东妇女，略无交游，婚姻之家或十数年间未相识者，惟以信命赠遗致殷勤焉。"柳芳述六朝时山东风俗质朴重婚姻，"尚婚娅者，先外族后本宗"[⑥]，是能概述这种差异的。

（二）家长制与君主专制日趋紧密的家庭结构与政权结构的关系

在古代社会结构的网络中，除去与宗族和外亲群体的联系外，家

---

① 《魏书·高祖纪》。

② 《南史·侯景传》。

③ 《晋书·列女传》。

④ 《北齐书·陈元康传》。

⑤ 《昭明文选》卷56，潘安仁《杨仲武诔》："既籍三叶世亲之恩，而子之姑，余之伉俪。"又曰："潘杨之睦，有自来矣。"

⑥ 《新唐书·柳冲传》。

庭和政权的联系则最为重要了。家庭是社会的细胞,由于古代家庭的生产、生活、教育等功能的社会意义更为突出,国家政权自身经济基础的稳定和对社会秩序的有效管理,很大成分是通过家庭来实现的,编户制度与赋役制度是封建政权控制和影响编户齐民家庭的主要手段。对于家庭来说,家庭生活的安定和封建家长制的完善,又需要通过国家政权权力的保障和确认来实现,封建家长制也在与地方政权的结合和家庭人口的社会化过程中起到稳定社会秩序的特别作用,并在一定程度上影响政府的社会家庭政策。魏晋南北朝时期,由于封建家长制的日趋完善和家庭结构上的变化趋势,使得家与国的关系上带有一些新的特色。

其一,编户制度上的地方基层政权与封建家长权一体化的趋向。

封建政权对编户齐民家庭的控制一向非常重视,就是在动荡战乱的年代中也不肯对此有所放松。在南方,自东晋成帝以来,将侨寓人口置于当地郡县户籍管理之下的“土断”政策,一直是历朝政权所力行坚持的户口整顿方针。在北方,北魏孝文帝时以三长制取代宗主督户制,清理出大批荫附人口以置于国家的直接控制之下。编户制度的加强,不仅确保了官府赋役的顺利实现及控制住游食人口等社会不稳定因素,它还是保障社会上层家庭家长权利的有力措施。齐高帝建元二年(480 年)在整顿户籍的诏书中强调:“黄籍,民之大纪,国之治端。自顷氓俗巧伪,为日已久,至乃窃注爵位,盗易年月,增损三状,贸袭万端。或户存而文书已绝,或人在而反托死叛,停私而云隶役,身强而称六疾。”[①]在户籍诈伪现象中,把“窃注爵位”和私自增损有关祖、父及自身记录的“三状”[②],列为首要清理项目。户籍制度与这一时期的谱牒制度有着相辅相成的社会功能,从不同的角度确保特权社会阶层家庭的政治地位和经济利益。同时,社会严格家庭的等级地位,是和封建家长制的完善分不开,家长家内权威和

① 《南齐书·虞玩之传》。

② “三状”解,参见周一良《魏晋南北朝札记》,中华书局 1985 年,第 246 页。



社会权利的确保，首先是从社会上层家庭开始的，再而施及社会其他阶层。从另一方面，与家长社会权利相联系的，是强调家长的社会义务和责任，这在北朝实行的三长制中表现突出。魏孝文帝改革后设立的三长制，在编户制度管理上，明确规定了邻长、里长、党长三长与各户的家长的连带责任，《魏书·张普惠传》："若一匹之滥，一斤之恶，则鞭户主，连三长。"《北史·孙搴传》："时大括人为军士，逃逸者，身及主人、三长、守令罪以大辟，没其家。"在这其中，户主、三长和守令的连带责任是三位一体的。这种连带责任与古代的什伍连坐制不同，它仅以家长而不是以邻里党内各家家口为牵连对象，在家长权力的基础上严格了其社会责任。

其二，赋役制度上优容大户与细户并行的政策。

编户制度的严格，重要的一条是为了征调赋役，使家庭的经济职能与国家的经济基础协调起来。同时，国家也通过赋役制度本身对编户齐民的家庭结构施加影响。同居家庭是魏晋以来统治阶级所鼓吹的理想家庭，从赋役经济手段上对于这种家庭的出现给予鼓励，又只能局限于社会上的特权家庭范围之内。两晋的荫亲占佃客制等，都是针对品官之家的。对于绝大多数无特权的平民家庭，由于他们是完纳税粮、提供徭役的基本单位，从封建政权自身经济利益出发，细户与清整地方豪强隐匿户口，也是官府的长期政策。户税代替人头税，官府为增加税收的来源，必然要限制户规模的膨大，分解更多的纳税户。所以，在赋税政策上出现这样看似矛盾而实则协调的现象：封建政权一方面对社会上层地位家庭予以经济利益上的优容，鼓励大家庭的存在；另一方面对社会平民阶层家庭又极力搜括进账，限制大家庭的出现。

其三，家庭婚姻政策上克服落后习俗的积极作用与严格等第婚的消极影响。

同姓不婚，是周人的传统，古人对同姓近亲婚姻的危害认识较早，即便是少数民族建立的政权也是如此。北魏孝文帝改革推行汉化政策，其先声则是首先革除鲜卑族的落后婚姻习俗，禁止同姓为

婚,“有犯者,以不道论”①。对异姓近亲婚,即中表亲婚危害的认识及其禁忌则比较晚。两汉时代中表亲十分盛行,近亲范围也十分狭窄。魏晋以来两姓世为姻亲的族际近亲婚较多,但人们已逐渐认识到它的危害了。至南北朝时期,封建国家开始从实践上扫除家庭形态发展中的这种落后习俗,西魏、北周政权在这方面做得比较彻底。西魏大统九年(543 年),“禁中外及从母兄弟姊妹为婚”②。北周武帝建德六年(577 年)又下诏:“而娶妻买妾,有纳母氏之族,虽曰异宗,犹为混杂。自今以后,悉令改聘。”③则凡是母族,皆禁通婚。至周宣帝时又规定:“母族绝服外者,听婚。”④婚姻的禁忌更为合理。至唐代禁止表亲婚入律,其前的西魏、北周时期是一个重要的发展阶段。

封建政府的家庭婚姻政策除了有它的积极影响外,还有它的消极作用。魏晋以降重门第,政府除了严禁良贱通婚外,又屡禁士庶尊卑姓氏之间的婚姻。这种规定愈严格,则愈使贵族阶层家庭的通婚范围日窄,这对于地狭人口相对少、士族大姓也相对少的南方政权表现得更突出一些。由孙吴陵迟至南朝,南朝时期士族腐朽无能,人才匮乏(因为士族垄断文化,文学人才尚除外),以致不得不放手寒庶势力的兴起,从生物角度看,其婚姻方式的狭窄落后性,不能不说是重要的原因之一。

其四,家内等级地位的严格促使社会上门第观念的盛行。

封建家长制的完善,是在官府对家长权力的法律化和制度化过程中完成的,封建家长也极力维护专制制度和社会秩序的稳定。家庭人际关系与社会君臣关系有机的结合,是封建家长权与专制主义政权协调一致的基础。从事社会活动的人们,首先是家庭中的一员,家庭成员关系要比其他社会关系紧密的多,而这种紧密关系对许多

---

① 《北史·魏高祖本纪》。
② 《北史·西魏文帝纪》。
③ 《周书·武帝纪》。
④ 《周书·宣帝纪》。



社会生活过程，尤其是对社会化和社会舆论的形成等具有重要影响，封建家长在这方面的作用是相当重要的，特别是在其权力的强化完善时期。魏晋以降，家庭成员受父家长控制较严，束缚较多。反映在社会上，族类意识浓厚，门第观念严重，人们行动上缩手缩脚，顾忌颇多。个人的行为举动，常和家族利益联系在一起，封建等级结构相对稳定。尽管这一时期统治王朝更替频繁，但其政权的统治基础，士族阶层的基本利益，却得到了相当长时期的保障，这与此时期封建家长制的完善及其对社会影响日广是分不开的。

（三）魏晋南北朝时期家庭的历史特点及其演变原因

1.魏晋南北朝时期家庭的历史特点

中国古代家庭结构与封建社会结构一样，经过了一个平稳缓慢的变迁过程。相比较而言，魏晋南北朝时期的家庭结构则显得丰富多彩，富于变化，有些历史特点值得注意。

第一，魏晋南北朝社会中的家庭，继秦汉以后仍以个体小家庭和直系家庭的小型结构为主体。在此基础上，联合家庭处在重要的发展阶段，具备了它的各种基本特征，社会上同居范围日趋广泛。这种广泛不在于同居家庭的数量上有多大增加，而在于同居观念在社会舆论方面愈来愈重要，这种情况也容易使得人们产生当时社会上是以大家庭为主体的误解。个体小家庭与联合家庭在结构上的特点最为鲜明。

第二，新型的封建家长制的发展已趋完备，具备了它的各方面基本内容。从夫妻、父子、兄弟关系到家庭继承制度，都表现了父家长是家庭人际关系中心的特色，夫权、父权同时强化，父子关系重于夫妻关系。这一时期家庭人际关系中这些稳定的联系因素，构成了以后封建社会家庭人际关系规范的基本框架。

第三，族权在父家长权完善的基础上再次盛行，家长的权力需要通过宗族的中介体以得到社会的确认，宗族社会功能增强。伴随着家庭中父子关系重于夫妻关系的转变，亲属关系上重宗亲轻外亲的格局也已确立。

第四,家长制与专制主义制度更紧密地结合在一起。家长在社会活动中的作用越来越突出,家庭成员独立人格的进一步丧失,不仅表现在家族内,也表现在社会活动中。秦汉时期如陈胜那种“王侯将相,宁有种乎”的勃勃进取的普遍民众心态,为狭隘的家族意识极强的门第等级观念所取代,封建家长制在人口的社会化和社会舆论的造成过程中,及在参与封建地方基层政权的编户管理中,维护着社会秩序的稳定。

魏晋南北朝社会的家庭结构模式,影响着以后相当长时期家庭变迁的历史进程,其结构中这些长期稳定的因素,不利于家庭和社会的演变和进步。在家庭结构的变迁中,家庭内部成员间的稳定联系比家庭外部的自然构成更为重要,也更为明显。

2. 家庭结构演变的原因

其一,社会生产的影响。小家庭为主体的家庭组织格局,是家庭生产职能与社会生产发展两者关系的相适应和家庭成员间自身不同经济利益矛盾的结果。另外,由于生产力水平发展的低下而带来的人口再生产上高死亡率和低寿命的问题,也在历史上相当长的时间内限制着家庭规模和家庭结构的扩大。社会生产对家庭规模和结构的影响是古代社会中带有共性的制约因素。

其二,宗法制度的复盛,影响着家庭人际关系的变化,加强了父家长在家庭的中心地位,并为家长权得到政府的法令确认和社会的舆论认可提供了基本条件,同时它又促使亲属格局的变化。

其三,社会的动荡与少数族生活方式的影响,也是这一时期制约家庭结构演变的重要原因。战乱使得大批人口死亡,兵役的繁重也使一些地区“男不被养,女无对匹”的局面严重①,社会上残破家庭和少子女家庭数量增多。小家庭为避战乱,聚拢在宗族的周围,或举族迁徙,或避居坞堡之中,造成了一定程度上的通财互助习惯,又推动了宗族势力的发展。战争也使大批周边少数族入居中原与汉人杂

① 《宋书·庾悦传》。



居。在双方生活方式的交流中，采纳汉人定居生活方式的少数族，也以其原有的自身生活方式影响着汉人的家庭，如游牧民族居住方式对同居家庭的影响，部族生活对宗族群体生活的影响。在家庭人际关系中，魏晋南北朝妇女地位呈下降的趋势，但北方妇女的地位则相对高一些，尤其是胡化较深的东魏、北齐地区。北朝士人少妾，妻子“以制夫为妇德，以能妒为女工”①，妒妇遍地，这与鲜卑族进入阶级社会后仍保留较多的母权氏族遗风及其对汉人的影响有关，此风一直延及隋唐时代。

其四，封建政府的法令法规和经济社会政策是家庭结构演变的直接动因。封建家长制的完善是通过政府给予一系列法律化、制度化的肯定来完成的。社会上高级宗族地位的等级化世袭化与政府实行九品中正制紧密相关，“除异子之科”之令与赋役政策又制约着家庭结构的变化。

影响封建政府法令政策的背后因素，是封建社会的等级制原则。政府实行的家庭、宗族社会政策中，确保特权阶层家庭的社会权利与严格平民阶层家庭的社会义务是相辅相成的，以法令法律形式规定了不同等级间的利益分配关系。等级原则也贯穿在家庭、宗族和社会结构之中，社会等级的严格，具体表现在不同家族在社会上地位的差别。这种家族与家族之间社会地位的外部差别与家庭内部成员间尊卑地位的差别，其中的原则性是一致的。家庭的社会地位愈高，其内部的父家长权则愈强；宗族势力愈发展，族权对父家长权的支持也愈有力。在封建政府严格门阀制度的时代，最强调宗族的联系和族姓间的社会等第，父家长权的强化不只在上层特权家庭中，而且也在整个社会家庭中的作用突出起来。这一时期家庭内部的人际关系与社会上的人际关系，在等级制的原则下协调一致了。

（原载《中国社会结构的演变》，河南人民出版社 1994 年）

---

① 《北齐书·元孝友传》。

魏晋南北朝时期的世家大族

世家大族的概念,常指那些世世显贵的特权大家族。说世家,是从时间上去说她世代传承绵延长久,且有高贵的社会和政治地位;说大族,是说她的家族组织发达,血缘凝聚力强,且在地方具有社会影响力。具体谈到魏晋南北朝时期的世家大族,较常见的概念是门阀世族和士族的说法。“门阀世族”侧重于世家大族的社会等第性和传世性,而“士族”侧重于世家大族“士”的文化特色与影响,两者反映了这一时期世家大族特点在家族性以外的两个最重要的侧面。《周书·孝义传》也说:“若乃绾银黄,列钟鼎,立于朝廷之间,非一族也;其出忠入孝,轻生蹈节者,则盖寡焉。积龟贝,实仓廪,居于里巷之内,非一家也;其悦礼敦诗,守死善道者,则又鲜矣。”在唐人对往日世风的感慨中,世家大族的“居于里巷之内”是和“立于朝廷之间”联系在一起的,并且还应该具备诗礼、忠孝的家风。可以说文化家风、特权等级和宗族活动是魏晋南北朝世家大族最重要的三个特色。下面我们就此三方面分别进行论述。

一 世家大族的文化家风

从社会等级结构来说,魏晋南北朝的世家大族是属于特权等级,带有贵族的性质,日本学者就习惯称之为六朝贵族或文人贵族,可以说她是以往特权等级的延续。在贵族的演变历程中,特权阶层主要经历世卿世禄的分封贵族、军功武人贵族以及门阀士族三种不同类



型的发展阶段。在这三种不同类型的贵族中,能够称得上是绵延不断的,只是先秦的世卿世禄贵族和魏晋南北朝的门阀士族。军功贵族自身的性质,决定了其“有功者显荣,无功者虽富无所芬华”①的特征,以武功延续的家族社会等级间的流动性很大,很难形成累世不衰的大族。

从社会群体的构成上说,魏晋南北朝的世家大族与以往贵族有类型上的区别。先秦周族中的贵族最初主要是由战胜部族中的部落贵族转化而来。战国秦汉以来的军功贵族,武人为多。而魏晋南北朝的门阀世族,有一部分是由北魏孝文帝太和年间的定姓族中从属于统治部族的鲜卑贵族转化而来,汉族的世家大族主要是由儒学世家和官宦世家演变而成的,文化人为多,家族的儒学之风是其最大的特色,“文人贵族”的说法,其中不无道理。仕宦世家与儒林世家二者有相互融通的特点,可以说魏晋南北朝的世家大族最主要的成分是文人士林之族。

“士族”的名称出现于西晋,政府在户调式中规定“士人子孙”有荫族的特权,从而确定了士之为族,出现了“士族”的说法②。士族即士人之族。很多士族绵延数百年,其持久性与凝聚性是以往贵族所不能比拟的,士族也即这一时代的世族。陈寅恪指出:“所谓士族者,其初并不专用其先代之高官厚禄为其唯一之表征,而实以家学及礼法等标异于其他诸姓。”如山东第一等门第的范阳卢氏,《魏书》所记,其文武功业殆无足记,而见重于时,声高冠带,盖德业儒素有过人者。此又不独限于北魏之范阳卢氏,“凡两晋南北朝之士族盛门,考其原始,几无不如是”③。士人之族的产生、发展、衰落过程,基本反映了魏晋南北朝世家大族演变的轨迹。

---

① 《史记·商君列传》。

② 见唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》“士人荫族特权和士族队伍的扩大”一节,中华书局 1983 年,第 67 页。

③ 《唐代政治史述论稿》中篇,上海古籍出版社 1997 年,第 69 页。

(一)士人之族的崛起

士在先秦贵族时代是属于分封贵族的最低一级,宗法组织至此而止。及至分封制解体,大夫或下降为士,庶民有的或上升为士,士的阶层扩大,性质也发生变化,渐渐成为四民之首。士的职业原是文武兼修,后来文武殊途,或儒或侠。从战国到西汉初,士是非常活跃的阶层,常常作为单独的个体游于社会。他们轻乡离家,奔走列国,游说诸侯,也没有固定的政治信念,只以一技之长谋得生存之道,所谓"士之饰巧驰辨,以要能钓利者,不期而景从矣"。士的活动没有家族的根基,得不到家人的支持,他们的家族观念也不强烈,侠与儒的犯禁乱法还会经常带累家族。及至汉初文、景、武诸帝严厉打击以武犯禁的游侠,士的"武"技日没,只能专心于文术,士与儒为一体。武帝的独尊儒术及能通一经以上的可以补官的措施,为较高一层的儒士开辟了一条做官的仕途。"守文之徒,盛于时矣。"①士也改掉了"游"的特性,有了家族的根基。及至东汉,一般私学的读书人还可以通过地方察举与公府征辟以孝廉、秀才和曹掾的方式进入仕途,"学而优则仕"的信条有了更宽泛的实践意义。士本来有讲求宗法的传统,所以也更热心于家族组织恢复和重建,特别是儒术讲究孝悌伦理,维护君臣纲常,重视修身齐家,士的读经更能得到家族的鼓励与支持,读经也成了家族兴旺发达的重要途径,日益受到人们的重视和舆论的赞扬。由于官禄所系,读书成为人们称羡之事,以儒为业读经的士人越来越多,而且子承父业具有家族世袭化的特点。韦贤以读经而身居丞相之位,他的四个儿子承袭老父衣钵,亦以习研儒术而为高官,这种以儒业为传家宝的情况进而影响了当地的风气,鲁地有民谚说:"遗子黄金满籯,不如一经。"②累世经学的家族,往往成了累世公卿的家族,士人也成了一种特定身份的人。士人之族由学入仕后,并不抛弃家学的传统,在重"学"的社会环境中,一些非儒学出身

① 见《后汉书·党锢列传叙》。

② 《汉书·韦贤传》。



的公卿之族或军功贵族，也常常转向经学之路。可以说这是从学而仕到仕而学的双向反复过程。公孙弘以治《春秋》为丞相封侯，“自此以来，公卿大夫士吏，彬彬多文学之士矣”①。汉代公卿多自聚徒教授，是以往所不常见的现象，这更有助于士人家族势力的扩张②。

士人之族的势力扩张，突破乡间的范围而影响日益扩大，是私学发展家族化倾向的产物。学与仕的结合，使得自东汉以来的私学传授与以往游学的师从关系不同，这种师承流派不单限制在学术领域，也扩及社会和政治方面。以家学为纽带，不少老师与门生及故吏之间交织成一种世代罔替的社会从属关系网，形成一个个以儒学家族为中心的准血缘的社会小群体。第二次禁锢之祸时汉灵帝要惩罚党人，不但包括他们的家与族，更要打击他们的门生故吏，“党人门生故吏父子兄弟，其在位者，免官禁锢，爰及五属”③。在这其中，“门生故吏”与“父子兄弟”是被视为一体的。他们相互之间照应、提挈、声援，造成了更广泛的社会势力，势力特别大者，如汝南袁氏家族的门生故吏遍天下。这种现象也是日后私门政治出现的先声。

士人之族社会地位的提高，因此而逐渐产生的士庶之别，则是来自其社会声望的不断提高。这种声望有个人的，也有家族的。社会声望与乡间的评议习惯和选举制度有关。乡举者，要在道德操行或文章学术上高人一等，然后要得声名于宗族乡党。名气声望是出仕者的资本，小到宗党乡间，大至郡县乃至全国，政府也要以此来扩大统治基础，招徕人才。其作用正所谓“后进希之以成名，世主礼之以得众”④，对于政府与士人双方面都有需要。名声大到郡县乃至全国者，也就成了所谓的“名士”，又可主持评议，控制舆论，进而影响和操纵选举。士人的声望在东汉党锢之祸时达到了顶峰，领袖人物被

---

① 《汉书·儒林传序》。

② 参阅何启民《鼎食之家——世家大族》“士人与士族”一节，《中国文化新论·社会篇·吾土吾民》，三联书店 1992 年。

③ 《后汉书·党锢列传》。

④ 《后汉书·方士传论》。

冠以如“三君”、“八俊”、“八顾”、“八及”、“八厨”等名号,以此概括人们对他们品行和学识的景慕,士人们之间也是“激扬名声,互相题拂”①。虽然士人领袖们在党锢之祸中遭到宦官势力的沉重打击,但其群体的声望反而更加上升和扩大了,党人受到了舆论上的普遍同情。

士人的声望不但表现在某些个人的品行学识方面,更表现在其家族方面,也就是说这种品行学识的保持不只表现在某一代人的身上,而是几代人的连贯与传承。士人之族由于对家学、家教的重视,不但保证了士人之族代有官宦,而且更重要的是形成了世代相传的门风和家法,并且以这种儒雅的门风和家族成员的修养区别于社会上其他家族。陈寅恪指出:“夫士族之特点,即在其门风之优美,不同于凡庶。而优美之门风,实基于学业之因袭,故士族家世相传之学业与当时之政治社会有极重要之影响。”②正是这种不同于凡庶的家族声望,使得士人之族在社会上高人一等,社会地位与政治地位的结合,打下了士族最初的门第基础。

(二)九品官人法,文人特色的贵族等爵制

不同时代的特权等级有着不同的等级确定的标准。由部落贵族转化而成的世卿世禄贵族在分封之初就已分出等级,其确定标准是大小宗区分的血缘原则。军功贵族兴起,其等级标准典型的是崇尚耕战的二十等爵制,以“武”为主。士族的兴起,因为其“文人贵族”的特点,自然要有与之相适应“文”的判断标准,个人及其家族在才学和道德上的表现,就成为需考察的主要内容,进而又根据这种才学道德上的差别分出等第,确定他们在社会上地位的等第。这种判断标准是与士人个人和家族的声望紧密联系,声望越大,其品定的等级就越高,其社会地位也就越高,越有条件出就高官。范晔说后汉的名

---

① 《后汉书·党锢列传》。

② 《唐代政治史论稿》中篇,第 71 页。



士们“刻情修荣，依倚道艺，以就其声价”①，其中所谓的“声价”，即是声望的等级尺度。它起自于乡间评议的习惯，后来又发展成为九品官人法。这是一种文人特色的“贵族等爵制”。

九品官人法源于由家族和乡党控制的乡间评议习惯。东汉的乡间评议习惯，以所谓“经明行修”来品定准备入仕者的德才，是对被评议者儒家经典的学习与实践的考察。这既包括对个人品德修行的品定，也包括对家族的家风和在地方的声望的品评。评议是在乡党、宗族的观察基础上，在地方官之外由一些修行高明、学识博雅的“名士”来主持，也只有他们有这个资格。有名望的评议专家如众所熟知郭泰“先言后验”的品判、许劭兄弟的“月旦评”等。这种评议开始时还是不规范的，到了曹魏时因战乱，乡议的方法不能实行，故而由颍川学门大族名士陈群建议实行九品官人之法，虽是一时之举，反而把以往的德才评议的习惯规范化了，形成了制度化的内容。时人对九品官人法的批评，多在于中正不能正确执行人才的评价标准，而不在于其制度本身的建立。沈约所说“汉末丧乱，军中仓卒，权立九品，盖以论人才优劣，非谓世族高卑”②，即是如此。至于九品官人法如何由人才优劣的评定变化到世族高卑的区分，则又是这种“文人贵族等爵制”发展的必然结果。

我们知道，设立九品中正之制的目的在于“平(评)次人才之高下，各为阶目”③，中正评定的主要内容有家世、状、品三项。“家世”也即“薄阀”，是父祖官位和族望的反映；“状”是对个人道德才能的概括，状只考虑个人的才德；“品”则是在“状”的基础上参考了对家世资历的评定，也就是说除了考虑个人的情况外，还要考虑家族几代人的状况④。在对德才高下的品定中，“家世”与“品”主要是针对家

---

① 《后汉书·方术传》。

② 《宋书·恩倖传》。

③ 《太平御览》卷265引《傅子》。

④ 见唐长孺《魏晋南北朝史论丛》“九品中正制度试释”一节，三联书店1955年，第106页。

族的，而“状”则侧重于个人的情况。这两者的内容并不是一致的，特别是品与状之间最容易出现不协调的问题，晋初刘毅就将其列为九品中正之制重要弊端之一：“以品取人，或非才能之所长；以状取人，则为本品之所限。若状得其实，犹品状相妨，系絷选举，使不得精于才宜。”①一般说来，“状”是不容易判断准确、全面的，它除了要求中正本身客观公正外，还需要有长期深入的观察，毕竟像郭泰、许劭兄弟那样的专家是很少的。而在行状上弄虚作假的现象又一直很严重，不知书的假秀才与父别居的伪孝廉是早已有的现象②。再加上战乱流离，士类流徙，这种品评判断就更难。人们也常感叹“官才”之选有三难，“人物难知一也，爱憎难防二也，情伪难明三也”③。不过相比较来说，“家世”与“品”两项的把握要比“状”容易得多了，也不容易作假与随意化。在个人才德与家世相矛盾的情况下，那么只有二择其一，考虑品与家世了。西晋时期家世已成为品第高下的主要根据，所以与官位逐渐相关联的是品第，而状的作用也就不大了。就实际而言，九品官人法这种重家世与品而轻状的做法，是将人才差等的评议标准化，在其实行初期应是更为客观一些的德才选择的方法。因为士族较之以往贵族更重视齐家与经术，家世与品主要反映的是门风与家教方面的内容，而这种门风和家教在家族成员才德的形成上，又具有相当稳定的传承性。当然，九品官人法本身反映的是士族家族的利益，又容易被士族所操纵，一旦社会等级流动凝固化，九品官人法评定标准由人才优劣的评定变化到世族高卑的区分，是在所难免的。钱穆说：“门第即来自士族，血缘本于儒家，苟儒家精神一旦消失，则门第亦将不复存在。”④保持儒家精神的士人之族，反映其德才的品定制度一经与选官制度结合在一起，也必然会落脚在

---

① 《晋书·刘毅传》。
② 葛洪《抱朴子》外篇卷15《审举》。
③ 《晋书·刘毅传》。
④ 《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》，《新亚学报》5卷2期，第38页。



家族与门第上，成为一种社会等级确定的依据。士族与门阀世族变成同一概念，成为特权等级，士庶之别即形成了。

社会的等级化过程，是社会政治权利的家族血缘化和世袭化的过程。选举制与士族家族制的结合，为士族成为绵延不衰的世家大族、成为等级社会的主体结构，具备了基本的条件，它与先秦的世卿制与宗法制的结合有着某些相同的社会条件。这种结合使得魏晋南北朝社会等级的框架基本确定，士族由德才上的差别转为血缘门第上的差别，然后再转到社会政治地位上的差别，家族的门第与社会的等级一致起来。其具体完成的标志，则是在政府的九品官人法制度规范下实现的。士人之族经过东汉时的培育与成长，到魏晋时期被划分为社会上的高级宗族，进而成为蔓延不衰的世家大族。累世经学的家族，成为累世官宦的家族，又进一步成为绵延不衰的门阀世族。

政府的大规模划定士族过程有两次，即魏晋之际九品中正的定品和北魏太和年间的定姓族。而后一次定士族则是非士人之族的“虏姓”部落贵族的儒质化过程。永嘉之乱以后的五胡十六国时代，少数族政权虽然对中原的破坏性很大，但部落贵族的领袖们的儒学修养并不低。他们崇尚中原文明，也包括士族文化，自认为是炎黄苗裔，为正统之后。建国沿用汉家国号，重视学校教育，礼遇优待留在北方的旧士族，恢复旧有的门阀制度。与此前后一贯，北魏统一北方后孝文帝时划定姓族、设中正建立门阀制度的士族化改革，正是少数族贵族自身儒质化趋势进一步发展的必然结果。太和年间的定族姓，主要是要确保以鲜卑皇族为中心部族大人的利益，对鲜卑贵族划定等第。其原则是“官有世功，则有宦族”，世宦成了确定士族的唯一标准，即三世以上有官在五品以上的仕宦之族，划为士族行列，其高门者为姓，姓下为族。对汉人士族，则参考旧籍，做出新的评定①。孝文帝的士族化改革所产生的“虏姓”士族，是由统治部族转化为胡

---

① 《魏书·官氏志》。

汉认可的世家大族的特例，是一次由部族到士族的跳跃。这种转化有其天然有利的条件，它与西周部落贵族转化为世卿世禄的世族有些相同之处。

（三）士族的风度仪表和略武尚文

士族以其家族文化上的优越区别于凡庶之族，文化不但是其起家发达的根本、有出仕的需要外，也是其保持家族门第和家道久远的保证。士族文化有两方面的内容：一是在文章词采方面的，一是经学道德上的。东晋以来江南侨姓和吴姓士族都是以“文”见长，文学艺术人物不绝于族；山东士族以“质”著名，儒教礼法的门风为世所称，二者典型代表了士族文化两方面的内容。而后起的代北、关中士族以“雄武”勃兴，尚武少文，带有军功贵族的色彩，至唐初定士族仍为人们所轻，犹以崔卢王谢为重①。重文重才，可以使宗族成员素质提高，人才代出，促进家族兴旺发达；讲求礼教，门风世德为人们所重，又可长久保持家族的社会地位不衰。

士族除了重视道德礼法、强调文学经术的家法外，交往讲求举止仪态，才华风度，处世注重略武尚文，随流平进。士族文化决定了其自身的社会价值观念，并且也成为当时社会价值观念取向的主流。

士庶间文化上的差异，最初是以人品德才优劣的评定而起，后转而强调血统论，但士族原有的才华风度，一直是其与凡庶区别的重要标志。社会上的士庶之辨，不仅是血系家世的不同，也有着言谈举止仪态上的差别，这种差别来自于不同的家族文化背景。嵇绍在洛阳，人们形容他在人群中“卓卓如野鹤之在鸡群”②，典型地说明了士庶间的这种鲜明差别。士族讲究穿着、仪容、气度、语言、饮食，否则不配作士族。人们称高门士族为“华腴”、“膏粱”，史家也常形容他们“风仪秀整”、“美风姿”。与之相反，讲到寒庶出身的官员时多是“庸俚”、“鄙陋如此”。寒庶出身的纪僧真“容貌言吐，雅有士风”，齐武

---

① 《旧唐书·高士廉传》。

② 《世说新语·容止》。



帝竟为他不生在士门而惋惜，感叹“人何必计门户！”[①]举止仪态的差异，使人们在心态上明显地感觉到士庶之间所存在的等级差别。北魏政府的选官，也要“皆取诸部大人及豪族良家子弟衣貌端严、机辩才干者应选”[②]。有些寒庶的政治地位改变了，还要努力从仪态言谈上改变自己旧有的形象，以适应上流社会的需要。陈显达仕齐为太尉，他的儿子们便鲜衣美车，执麈尾蝇拂，作士族之状[③]。张敬儿家微庸俗，粗不识书，及至升官拜爵后，也不得不学读《孝经》、《论语》，又“潜于密室中屏人学揖让答对，空中俯仰”[④]，唯恐场面上被士族耻笑。

汉儒叔孙通说：“儒者难与进取，可以守成。”[⑤]儒者治国如此，治家也不例外，守成是士族以文治家的重要特点。以文守业，随流平进，可避免大起大落；略武尚文，又是多数士族家道久远的重要原因。士族享有政治特权，但又不能涉政太深，以持中为好。琅琊王氏的家门旧风是“持盈畏满”[⑥]。王骞曾告诫诸子说“吾家门户，所谓素族（与皇族相对而言，非指寒庶之族），自可随流平进，不须苟求也”[⑦]。这种随流平进以家族为重的持家之道，使家族不以朝代兴亡而兴亡，源远流长。有些士族最初是靠武功而发达，但一俟进入士族行列，他们就逐渐偃武就文，操俎豆之事。相反，卷入政治太深和崇尚武功者，则随着政治斗争的激烈而起伏不定，易于败亡。如沮授在官渡之战前对宗族所言“势存则威无不加，势亡则不保一身”[⑧]。东汉汝南袁氏以经学为名族，然自袁绍与曹操争天下失败，至魏晋后已默默无

---

① 《南齐书·纪僧真传》。
② 《魏书·官氏志》。
③ 《南史·陈显达传》。
④ 《南史·张敬儿传》。
⑤ 《汉书·叔孙通传》。
⑥ 《宋书·王微传》。
⑦ 《梁书·太宗王皇后传》。
⑧ 《后汉书·袁绍传》。

闻。又如东晋曾执朝政牛耳的大族桓氏、殷氏,皆因与军权过密,盛极而反,终至宗族衰败。尚武而至宗族败落,深为士族所惧。颜之推以颜氏祖先崇武者皆罗致祸败的教训,谆谆告诫子孙:“此皆陷身灭族之本也,戒之哉!戒之哉!”①士族们认为,“自古革命诚非一族”②,对于频繁的改朝换代听之任之,以家殉国的忠臣少,而为族献身的孝子多,家事重于国事。

二 世家大族的等级与特权

(一)士族等第与出仕优先权

士族形成的过程,也就是等级社会形成的过程。士族社会等级结构的主体是以家族为基本单位。有士族身份,不单是指某人某家的地位,而是指包括许多家在内的一个族群的地位,家包容在族里,宗族被定为士族,族里的家户与个人才能称得上是士族,才有了与其地位身份相适应的社会权利和应尽的义务,如享有出仕优先权、恩荫与免役权等。这些都是以家族为单位的。

在魏晋南北朝社会中,由皇族宗族、士族宗族和平民宗族构成了社会基本的等级框架。在士族之上有皇族,但皇族总的说来是规模小又寿命短,影响远不及士族。士族宗族的群体意识、组织性、自我完善与自我建设性又是平民宗族所难于比拟的,它是社会结构与社会宗族结构两者之间的核心力量,是宗族群体中的高级宗族③。在士族结构中,士族间也分出不同的等第。有高级士族,也有末流士族。魏晋九品官人法,将各地士族分成上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九品,按品授官,形成士族宗族的九品等第。

---

① 《颜氏家训·诫兵》。

② 《南史·王懿传》。

③ 参阅冯尔康主编《中国社会结构的演变》“南北朝的宗族结构与社会结构”一节,河南人民出版社 1994 年,第 406 页。



北魏孝文帝年间的划定姓族，把鲜卑士族分为“姓”与“族”两大等第。汉人士族也参考旧籍分出膏粱、华腴和甲乙丙丁“四姓”，共六个等级层次①；或者按其社会声望的大小“第其门阀”，区分为四海大姓、郡姓、州姓、县姓四个等级②。

士族间不同的等级差别反映在其宗族成员出仕的官品差别上，士族仕宦的优先权一般根据家族的品第高下决定，而起家官或释褐官、解巾官的高低是士族身份高低的标志。中正的品第（称乡品或资品）与起家官官品之间存在着一定的对应关系③。品第高的，其宗族子弟起家官的起点也高；品第低的，其起点也低。侨姓第一流的士族琅琊王氏，中正品评极佳，其起家官亦高。根据毛汉光的研究，在对魏晋南北朝时期有明确记载的65人起家官的统计中，六品起家的有31人，七品起家的有19人，八品起家官有15人，其中以六品、七品最为常态，最低是八品起家，而王氏这一时期没有以九品起家者④。稍差一等的会稽余姚士族虞氏，其社会地位与声望和吴郡朱张顾陆相酹⑤，笔者所见正史明确记载的起家官有15例，其中六品1人，七品7人，八品6人，九品1人。余姚虞氏起家主要是在七品、八品之间，比琅琊王氏要逊一等。二者起家官与其各自的社会等级地位大体一致。

在士族宗族自身的内部，因血缘关系而形成房分结构。房分关系间的兴衰，造成了各房之间在政治、社会地位上甚为明显的差别，因此，士族内部的房分结构也同样表现为等级结构。士族是集做官优先权于一族，是全族的仕宦化，但这种权利并不是均等的，所以士族内不同房支的等级差别也在于其成员出仕的官品差别。这种族内

---

① 《新唐书·柳冲传》。

② 《隋书·经籍志》。

③ 参阅张旭华《魏晋时期的上品与起家官》，《历史研究》1994年第3期。

④ 《中国中古社会史论》第十篇《中古大士族个案研究——琅琊王氏》，联经出版公司1988年，第375页。

⑤ 左思《吴都赋》：“高门鼎贵，魁岸豪杰，虞魏之昆，顾陆之裔。”

等级结构与先秦时贵族内大小宗间的尊卑关系不同,在宗族内以房支子孙官宦的显赫而不是房支血缘的亲疏构成一种主次关系,起领导地位的是"主干房支形态",而且主干房支也不一定是长房①。

房分是由儿子对父亲的关系构成,依诸子的出生先后次序而分为长、二、三诸房,后世世系绵延,辨分其房分,仍以其先祖与先祖诸子关系而论。子孙繁多后则又有远房和近房之别,此又以宗支之称为确;且房可代代而分,越分越细。如统而论之,则房为基本,房广为宗(支),宗广为族,族广为姓,血系由近到疏。在宗族制度强化的地区,士族宗族内的房分结构又可表现为以房分为中心的等级形式:主干房分控制着强宗,强宗为大族的中心,大族又为当地同姓所望。主干一房的房长,又常兼为宗族长,史或称"宗豪"者是也。如河东汾阴士族薛安都,"世为强族,同姓有三千家,父广为宗豪"②。薛广、薛安都父子就是这类出身于强族的宗豪。

许多大士族渊于汉魏,经过若干代以后,昭穆疏远,分支间的差别已很明显。以王祥、王览兄弟为先祖的有名士族琅邪王氏宗族,到南朝初年就有了所谓马蕃巷王氏(或称马粪巷)与乌衣巷王氏之分。马蕃房是王导的后人,贵盛显赫,为膏腴之门。乌衣房是王导侄子王羲之一支,子孙中途衰落,"位宦微减",为前者所不齿。当时士族高门一向不屑出任不是望高清要的尚书台之职,马蕃房的王僧虔被任命为御史中丞,他一肚子不高兴,发牢骚说:"此是乌衣郎座处!"认为与乌衣房做一样的官是一种耻辱③。两房差别悬殊,琅邪王氏宗族中的望支,不过是马蕃房一支。北魏初,简选皇族亲贤者坐镇北边,并配以部分鲜卑高门士族子弟协守,居边历世。至北魏后期,这些士族中便产生了"往世房分,留居京者得上品通官,在镇者便为清

① 参阅毛汉光:《中国中古社会史论》第三篇《中古家族之变动》,第66页。

② 《宋书·薛安都传》。

③ 《南史·王僧虔传》。



途所隔”的情况[①],他们之间出现了明显的政治地位差别,宗族内的主次关系发生了变化。唐代主持修纂《氏族志》的高士廉说山东士族崔、卢、李、郑四著姓内,又“第其房望”,就是说一个家族内的房分,因房望不同又分出高下等级[②]。

(二)免除徭役的优待

除了仕宦优先权外,无徭役负担也是区别士族的根本标志之一。沈约谓“魏晋以来,以贵役贱,士庶之科,较然有辨”[③],士庶之别从某种意义上说是一种徭役之别。西晋划定免除赋役人员的范围:官僚之家,“各以品之高卑荫其亲属,多者及九族,少者三世;宗室、国宾、先贤之后及士人之子孙亦如之”[④]。这种免役的特权对士人及士人之族尤为关照,唐长孺先生特别指出:“士人子孙”一条使得免役特权不但对入仕在品的士人,也对不在官和未入仕的士人给予优待,这是其他类人员所不能比拟的,甚至比品官之家更为优厚,因为“作为‘士人子孙’,就得以把这种权利继续下去”[⑤]。

即便在混乱已极的五胡十六国时代,士人的这种特权也能得到保障。后赵时征役极滥,然而石虎却对“衣冠华胄”非常优待,下令免除皇甫、胡、梁、韦、杜、牛、辛等 17 大姓望族的差役兵徭,而且“一同旧族,随才诠用”,同时又声明“其非此等,不得为例”,以严格士庶间的界限[⑥]。前秦主苻坚曾下令:“复魏晋士籍,使役有常闻。”[⑦]后燕慕容宝时也是“校阅户口,定士族旧籍,明其官仪”[⑧]。

士族宗族免役权的确保,则寒庶平民宗族服役的义务必须确定。

---

① 《魏书·广阳王深传》。
② 《新唐书·高士廉传》。
③ 《宋书·恩倖传》。
④ 《晋书·食货志》。
⑤ 《魏晋南北朝史论拾遗》,第 66 页。
⑥ 《晋书·石季龙载记》。
⑦ 《晋书·苻坚载记》。
⑧ 《晋书·慕容宝载记》。

一些强宗豪右虽然家族势力强大,称雄地方,但他们仍不得不从事徭役义务。齐梁间,余姚一县之中有虞氏宗族千余家,"请谒如市",虞氏即会稽士族虞魏孔贺四大著姓之首。县南又有豪族数百家,"子弟纵横,递相庇荫,厚自封殖,百姓患之"。新县令沈瑀到任后,对虞氏中的包揽词讼者,"依法绳之",而对县南豪族则"招其老者为石头仓监,少者补县僮。皆号泣于路,自是权右屏迹"①。这其中值得注意的是,沈瑀对县南豪族的惩罚,便是借着他们必须服徭役的义务实施的,招其族中老幼亲自从事一些低贱的职役以示羞辱。沈瑀早年在余姚受过富人的刁难,此次是按他们的社会地位法外施罚了。

假冒士族的现象,很大程度上是为了取得士族的免役特权。北魏宣武帝延昌年间,孙绍上表对卑姓寒庶与士族混淆、逃避徭役的情况非常关切,说:"法开清浊,而清浊不平,申滞理望,而卑寒亦免,士庶同悲,兵徒怀怨。中正卖望于下里,主案舞笔于上台,真伪混淆,知而不纠,得者不欣,失者倍怨。使门齐身等泾渭奄殊,类应同役而苦乐县异。士人居职,不以为荣;兵士苦役,心不忘乱。"②清浊不分、卑寒免役的状况,不但士族不满意,而且也使那些"门齐身等"、"类应同役"的大部分平民宗族感到心里不平衡。

(三)非等级的婚宦与交往

在社会结构的流动中,士族结构的变化是相对稳定的。政府的定品、定姓族,使得社会上家族的等级框架已大体确定,但具体到特定的家族,还有一个社会地位的保持和升降问题,寒庶宗族也有上升到士族宗族的可能。在稳定的社会结构之中,士族的结构也发生一定程度上的流动,除去假冒士族等非合法途径外,还有非等级的婚宦及交往等途径。

同等级间的家族保持着同等级通婚,在等级社会时代尤为突出。但不同等级的通婚,可以使得家族地位发生变化。新门户兰陵萧氏

① 《南史·沈瑀传》。

② 《北史·孙绍传》。



的崛起，成为侨姓士族四大著姓之一，实因刘宋时为皇室外戚之始①。汝南李氏之女李络秀因父族"门户殄瘁"，而自愿嫁给晋安东将军周浚作妾，生顗、嵩及谟三子。周顗等长大，络秀对儿子们说："我屈节为汝家作妾，门户计耳。汝不与我家为亲者，吾亦何惜余年！"顗等听从母命，联姻母族，由此李氏成为汝南"方雅之族"②。周浚的同乡史曜也微贱无闻，浚因其才贤而妻之以妹，"曜竟有名于世"③。寒庶联姻贵族，可以融进高贵的血统，以挤进士族的行列。相反，士族常与寒庶联姻，也会使自身地位下降，不容于士族阶层。卢循其先人本是出自范阳士族，至他时门户早已破落，原因是因婚偶失类所至，卢循娶五斗米道世家孙恩之妹，即说明了这一点。所以史家说孙卢是"同类相求"④，不但是宗教信仰的结合，也是门户趋于一致的婚姻结合。

民族差别也是一种等级，华夷观在士族中很敏感。南渡晚的杨佺期，出自弘农华阴古老的名族，是东汉太尉杨震之后，自认为门第江南莫比。但因其做过胡族政权的官，且婚姻失类，常被士族所轻视和排挤⑤。南方士族常以正统自居，在他们眼中，家族第一位，华夷之辨第二位，君臣关系第三位。北方士族虽然逐渐接受胡族政权，但很长时期仍视南方为正统所在。如王猛所说，"晋虽僻陋吴越，乃正朔所在"⑥；高欢也说"吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在"⑦。

寒庶进入士族行列的另一途径，就是与士族交往，同床共座，打进他们的社交圈子。宋文帝对想要作士族的寒人王弘说："卿欲作

---

① 见唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》"士族的形成和升降"一节，第61页。
② 《晋书·列女传》。
③ 《晋书·周浚传》。
④ 《晋书·卢循传》。
⑤ 《晋书·杨佺期传》。
⑥ 《晋书·王猛传》。
⑦ 《北齐书·杜弼传》。

士人,得就王球(琅琊士族)坐,乃当判耳。"①但和士族坐在一起并非易事,士庶不交往是社会的习惯,有些位居高官的寒庶常常因此受到羞辱,其例甚多。不过也有一些人能获得成功。豫章人陶侃出身微寒,鄱阳孝廉范逵路过侃家时,侃母为儿子能结交贵友,截发易酒食以招待客人。范逵深受感动,将陶侃推荐给庐江太守张夔,陶侃因此又结识了长沙太守万嗣、同乡豫章国郎中令杨晫等名流。杨晫赏识陶侃,特与他同车前往拜见江南士族顾荣等,引起士族们的惊奇。陶侃最后终于进入士族社交圈,跻身于"荆扬士人"之列②。北齐人尉瑾,"闺门秽杂,为世所鄙",但因他是当朝执政司马子如的远房姻亲,所以能"与贤达名辈微相款狎"③,出入于上流社会。

三 世家大族的宗族活动

魏晋南北朝时期的社会等级结构不是以个人或阶级为单位,而是以宗族群体为单位。人们说的"上品无寒门,下品无势族",其中上品与下品的等第差别,便是以"门"或"族"为基本群体的差别。个人的出仕和婚姻不是作为家庭的一员进行的,而是以宗族的一员进行的,个人的荣辱、家庭的利益和宗族的兴衰紧密结合在一起,宗族成了社会的单元。因为这一时期宗族社会的发展,又是以士族宗族的演变为中心,士族宗族的祭祖、修谱等宗法活动也就不单单只是其宗族内部的事情,而是一种社会的活动,把这些宗法活动纳入政府的规范或监督中,也就非常自然了④。

(一)士族的宗族组织

士族宗族内一般有或严密或松散的组织系统,由族内宗族长与

---

① 《宋书·蔡兴宗传》。
② 《晋书·陶侃传》。
③ 《北齐书·尉瑾传》。
④ 参阅冯尔康等著《中国宗族社会》第二章"中古士族制与宗族",浙江人民出版社1994年。



尊长来管理。像前述薛广为汾阴薛氏的“宗豪”即是一例。萧琛曾为兰陵萧氏的尊长，与萧衍同族，关系密切。及至梁朝建立，梁武帝以旧恩故，朝宴时常以往日“宗老”称谓呼之，并任命他为宗正卿，仍委以管理萧氏宗族事务①。与以往不同的是，这时的萧氏已升为皇族了。宗族长的产生不一定是宗子，宇文泰入关后任命其随行的功臣为本族的宗族长②，其出任宗族长者本身是因其有官员与将领的身份，与其在族内支派关系不大。范阳旧族祖氏南迁淮泗时，祖逖热心于宗族事务，救助老弱，并将自家的粮食医药捐出与族众共享，他本人又多谋略，“是以少长咸宗之”，被公推为宗长③。

士族最重视齐家，而齐家不能单靠家长个人的意志，士族宗族在通过宗长管理宗族的同时，也通过宗规家法来约束族众与宗长，士族宗族对族人的控制与协调他们之间关系方面，已趋于规范化。南北朝时比较完整的宗规家训已大量出现，著名的《颜氏家训》便是其集大成之作。宗规家训是在汉魏世族家庭中的诫子书、遗诫、家诫等基础上发展而来④，是针对宗族的治理和门第的持久而立的规约与齐家经验之谈。《颜氏家训》除了讲修身处世、治家教子外，也讲词章义理、儒释玄道，于治家治学均有益处。它主要是针对士族的家族而作，与宋以后针对普通人家侧重伦理说教的宗规家训有明显的不同。

（二）士族的谱牒与祭祖

在宗族社会演变的不同阶段中，祭祖、修谱及收族等宗法活动也表现出不同的侧重点。秦汉时代，祭祖活动主要是墓祭，且是最重要的宗法活动，而宗族谱牒的修撰则不甚要紧，这与当时宗族制度的恢复状况相适应，宗族要以墓祭的形式团结更多的族众。魏晋以来，士族宗族制发展，宗族和官府要严辨宗族内部尊卑房分与士庶的区别，

---

① 《梁书·萧琛传》。

② 《隋书·经籍志》：“及周太祖入关，诸姓子孙有功者，并令为其宗长。”

③ 《晋书·祖逖传》。

④ 参阅周法高《家训文学的源流》一文，《大陆杂志》22卷二至四期，1961年。

谱牒的作用越来越重要,祭祖活动则退到次要的地位。

牒谱的修撰,有两种社会功能。明清时人们谈到古来族谱的修撰说:“族之有谱,上本祖宗肇生之自,次辨族属流派之殊,下示子孙考据之实;以联一本,以系敦睦,所系匪轻。”①这其中的第三条可归入前两条中,即明祖宗肇生一本之自,辨族属支派分化之殊。当代有的学者将宗谱的功用归结为文字化的系谱和观念上的系谱。前者强调成员间的家族一体感,是作为家庭伦理的一种表现;后者强调家族内部的分化关系,是分房法则的产物②。此论甚是。魏晋南北朝时期宗谱的修撰,观念上的系谱功用更重要,更适应士族分辨族属支派分化之殊的需要。官私之谱是为门阀士族的排他性功能服务,以明亲疏贵贱、保障士族自身的特权为主要目的③。

谱牒的盛行及官府重视修谱,是随着士族的确立完成的。西晋时,出身京兆大族的挚虞,有感于汉魏丧乱之际“谱传多亡失,虽其子孙不能言其先祖”的状况,撰述《族姓昭穆》10 卷呈于朝廷。西晋政府对此十分重视,但因该谱擅自定品,为司徒所劾,后来武帝特诏原谅其违法的过失④。东晋初苏峻之乱,把原来官府所藏的谱牒焚毁了。至孝武帝时,朝廷委任南渡平阳大族员外散骑侍郎贾弼之撰修谱牒,并配给令史、书吏等助手。贾弼之“广集众家,大搜群族”,撰成《百家谱》700 多卷,并抄有副本,分别藏在秘阁和左户,至刘宋时,官府所存前朝谱牒仍有东西二库之多,人们称其为“晋籍”。贾弼之其子贾匪之,其孙贾渊世传其业,不断增订润色父祖之作,还撰有《氏族要状》等书,是为谱牒世家⑤。梁武帝时,诏命王僧孺修定《百家谱》,王氏在贾氏的研究基础上,撰成《十八州谱》710 卷、《百

---

① 《晋陵白氏宗谱》卷首《隆庆四年再修宗谱说》。

② 陈其南:《家族与社会》,联经出版公司 1990 年,第 135 页。

③ 参阅张泽咸《谱牒与门阀士族》,见《中国史论集——祝贺杨志久教授八十寿辰》天津古籍出版社 1994 年,第 29 页。

④ 《晋书·挚虞传》。

⑤ 《南史·贾希镜传》。



家谱集抄》15卷、《东南谱集抄》10卷[①]。贾氏、王氏谱学属通国氏族谱,为当世所著名。在北朝,官府对修谱也很重视,西魏宇文泰入关,命关东功臣者为宗长,并"仍撰谱录,纪其所承"[②]。

政府选官以族望取人,宗族在社会上地位的确定,其根据是宗族的谱牒,所以谱牒记载的确切与否则不只是士族宗族自身之事,也是关乎社会、国家之事,政府插手修撰氏族谱则是必然的事情了。对族谱修撰的重视,不是重视个别的宗族,而是要准确地把握各州郡的宗族状况及其间的尊卑差别,防止士族谱牒的失实。政府修定谱牒时,要检阅史书,并查访谱传宗族,以核对其真实性。王僧孺奉诏撰谱,对平原人刘杳的祖先世系所出感到疑惑,于是亲自"访杳血脉所因"[③]。北魏定姓族具状上报时,"皆须问宗族,列疑明同,然后勾其旧籍,审其官宦。有实则奏,不得轻信其言,虚长侥伪"[④]。对于那些作伪者,官府则予以严厉惩治。负责修谱的贾渊曾接受卑贱人王泰宝贿赂,将其纂入《琅琊谱》中,为人所告发,差点把命都丢了[⑤]。

在士族社会中,谱牒的功能除了保障士族的出仕优先特权之外,也以此来别贵贱明徭役。南朝时伪造家族历史冒入士族高门的情况很严重,南齐相国萧衍对此感到担忧。他建议:"依旧立簿,使冠屦无爽,名实不违"[⑥]。梁朝建立后,萧衍又诏令王僧孺改定《百家谱》,也是因为"士庶不分,杂役减阙"[⑦]。此外,谱牒还在选择婚家与人际交往等方面起作用。社会禁止非等级间的通婚,门当户对的联姻依据便是谱牒,所谓"官之选举,必由于簿状;家之婚姻,必由于

---

① 《南史·王僧孺传》。
② 《隋书·经籍志》。
③ 《梁书·刘杳传》。
④ 《魏书·官氏志》。
⑤ 《南史·贾希镜传》。
⑥ 《梁书·武帝纪》。
⑦ 《南史·王僧孺传》。

谱系”①。当时人最重父祖名讳,与人交谈不犯别人家讳是交际的重要原则,这就要熟悉各家谱牒了。尤其是做吏部尚书的,负责选举,常与百官打交道,这一点更重要。萧梁徐勉、陈朝陆琼都以熟知谱牒,皆知避讳,被人们认为是称职的官员②,而萧鸾则因“不谙百氏”,未能被齐武帝用作吏部尚书③。士族成员们熟悉谱牒、家史,也可避免结交匪类,保持其特权地位。

宗庙祭祖制度,是先秦贵族宗族活动的重要内容,是宗法等级的产物。秦汉时期人们普遍实行墓祭,祭祖的等级性并不严格。随着魏晋南北朝社会等级的严格,恢复宗庙祭祖问题自然也被人们提了出来,特别是对于作为等级主体的士族来说关系更多一些。庙祭制度恢复的先声是汉献帝建安十八年,曹操受封魏国公后,建宗庙于邺,“自以诸侯礼立五庙也”④。曹操的立庙已不同汉代诸侯的墓庙祭祖制度,它是仿照先秦的诸侯庙祭之礼。晋代庙祭制度的恢复,是以官品等级为本位,和九品官人法相配合,根据官品的等级分出庙数的差等,然后类比成先秦的公侯、卿、大夫、士之礼而制定。其中,一二品者类比为诸侯,三品类比为卿,四五品类比为大夫,六品至九品类比为士,设立不同的庙数以祭祖。同时对秦汉以来流行的墓祭习俗下令禁止⑤。

庙祭制定既然是以官品等级为本位,其主祭权也就非必大宗宗子一房掌握,甚至出现宗子、支子并祭的情况。如东晋殷仲堪为长兄,与弟同居,家有五等封爵,本应有庙而未立,“今即无庙,共家常以厅事(堂屋)为烝尝之所”⑥。殷仲堪为宗子,祭祖时却宗子和支

---

① 《通志·士族略·序》。

② 《南史·徐勉传》,《陈书·陆琼传》。

③ 《南齐书·王晏传》。

④ 《宋书·礼志》。

⑤ 参阅甘怀真《唐代家庙礼制研究》第二节“封建庙制的重建——魏晋南朝”,台湾商务印书馆1991年,第16页。

⑥ 《通典·礼·未立庙议》。



子间"共家"祭祀,并不合于庙祭之礼。从宗法活动的社会功能上看,这一时期士族对祭祖活动的开展远不如谱牒的作用那么重要,庙祭形式也不如秦汉时墓祭的形式那样普遍,有不少官员也未按规定建庙,如殷仲堪之例。他们并没有迫切建庙的要求,庙祭制的恢复尚未完善。

(三)士族的宗族公有经济

宗族的活动要有一定的经济基础,在宗法制与分封制结合的时代,宗子的主祭权是和大宗的"收族"相联系。自封建废后,宗族很难再有固定的收族之举,但大功同财的古训一直影响着人们的宗族生活。随着东汉以来宗族组织的恢复,个人捐财于宗族,或大家凑份子于宗族事务,一定程度上的族内通财和互助现象屡见不鲜。特别是在魏晋南北朝士族社会,同门共爨的义门宗族也不断出现,古来同宗共财观念与实践在逐渐地增强。

社会上的宗族同财现象是与当时的社会经济制度和士族的荫族免役特权相联系的。在传统社会中,政治上的等级与经济上的均平是相辅相成的,所以古代政治家强调"有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安,盖均无贫,和无寡"①。财富占有上同一等级内的均平与不同等级间的差别,是等级制度得以稳定的根基。不论是按官品占有土地的占田制,还是带有村社份地性质的均田制,都使同一等级内人们的土地占有大体限定在一定的范围内。在这种经济环境中,以士族制为特征的等级结构得到了极大的稳定。士族社会的等级主体是宗族群体,同样道理,宗族的凝聚力也是由均平主义的原则来维持。一定程度上的同宗通财活动,对于弥合族内贫富分化严重的矛盾,维持族内的等级,增强宗族的凝聚力,都起着重要的作用。由此对于这一时期多见的施财于族现象就很容易理解了。除此以外,在士族宗族内,荫族免役的特权,也使得族众获得了均平的实惠,经济上有了共同的利害关系。固定的免役之惠实际也取代了以往同

① 《论语·季氏》。

宗共财之事。获得实惠的族人，特别是那些庄园主与品官之家实施捐助宗族义举，也就不是什么负担了。而且在族内通财的同时，施财者又能较容易地居于控制族权的位置上，加强了自家在族中的地位，使更多的族人依附在自己的周围。再者，这样做还可得到声望，有了出仕或升迁的好处。

魏晋南北朝的世家大族集文化家风、特权等级与家族世系三个特点于一体，文化家风表现在社会声望与儒教门风上，特权等级表现在士族宗族成员的出仕升迁优先权、免除徭役优待权上与门第婚姻、交往方面，家族世系反映在宗族的组织与谱牒功能上。世家大族既是一类文化的人群，所谓“士类”，又是一个享有特权的等级阶层，也同时是高级的宗族血缘群体，我们可以从三个角度来概括它的兴衰演变特点。

1. 世家大族的形成过程，也是士人之族的贵族化过程。士族从她的兴起、传世乃至衰亡，都与其文化上的特点密切相关。

文化在历史上作用很是值得注意。先秦贵族特权等级的消亡，文化的下移与士人的力量无疑是重要的原因①。有意思的是，魏晋南北朝世家大族特权等级的出现，也是由于文化与士人的原因，只不过是它由旧贵族的掘墓者又成了新特权的奠基者。士族的产生，是从士人学与仕结合的过程中发展而来，品德才能的等第发展到了士族族际间的高下尊卑；士族的传世久远亦是依靠家风与家学的力量。而士族的衰败也是由九品官人法的衰败开始，加之士族自身的腐化，宋以后寒人与军功阶层的兴起，南北朝后期科举制的萌生，更进一步削弱了士族的仕宦优先权②。它不但削弱并打破了士族官宦优先和文化的垄断权，也使得反映士族门第的等级标准失去了意义。文化

① 参阅何怀宏《世袭社会及其解体》“世袭社会解体的诸原因”一节，三联书店 1996 年，第 172 ~ 175 页。

② 参阅唐长孺《魏晋南北朝史论丛续编》“南北朝后期科举制度的萌芽”一节，三联书店 1978 年。

的下移在士族的消亡中再一次显示出它的作用。

文质的士族的血亲凝聚力与谱牒世系又在不断的战乱中受到致命的打击。能文不武，本是士族家道久远的原因之一，但也是其致命的弱点之一。由于士族居于社会的中心位置，她与寒庶间有巨大的政治权力、社会地位的反差与尖锐的等级、阶级利害关系的冲突，所以士族会成为社会矛盾的焦点。遇有兵荒战乱，经常是遭受打击的主要对象，有的宗族殄碎，有的家破人亡。从孙恩、卢循之乱始，至侯景之难、河阴之变与六镇暴动，都杀戮了一大批士族要人，侨姓、吴姓和代北南北士族群体受到了沉重的打击，严重衰落下去。

2. 士族宗族有接近世袭贵族的某些特权，属于半贵族的身份，具有准贵族特征。

先秦时期是纯粹贵族宗族制的时代①。贵族宗族的发达，是在政治上的分封制与血缘上的典型宗法制结合基础上实现的。分封在等级的层次上是由高而低实行，也就是说越是等第高的贵族，其家族组织就越完善，越能保持世卿世禄的世袭特权，越能称得上是世族。世袭贵族的宗族范围不大，士之家族处于世族的边缘，一般认为先秦的世族主要为大夫之家。魏晋南北朝世家大族的出现是选举制与士族制结合的产物，造成了“官有世胄，谱有世官”②尚姓的社会，这种情况与先秦世族的产生有其相同之处，但两者的起点不一样。魏晋许多士族宗族的缘起是从乡里开始，最初并不带有特权性，经过逐渐发展才成为地方望族，进而又成为门阀世族。虽然说先秦的大夫很难与汉魏的士相比较，但后者等级层次肯定是低的，平民性更强一些，不过享有特权的宗族范围也因此增大了。

先秦的世族，在政治上有世代掌守做官的权利，在经济上拥有世

---

① 参阅冯尔康、阎爱民《中国宗族》“前言”部分，广东人民出版社、华夏出版社1996年。

② 《新唐书·柳冲传》。

袭的采邑，这是所谓世卿世禄制，也即孟子所说的“仕者有世禄”①。魏晋南北朝的世家大族的仕宦优先和免除徭役特权，从特权等级结构的演变历程看，实际上是世卿世禄制的流变。由世卿制变化到仕宦优先权，世禄制变化到世代免役权。享有的权利小多了，而且政治的权力也不具有世袭性，还有一定的资格上的限制和要求，出仕要从族中择优选才，不是完全的血统论。从历史发展的角度看，由世卿世禄的世族到仕宦优先与全宗族免役的士族，应该说是一个进步。所以说魏晋南北朝的世家大族的贵族性降低了，只能说是半个贵族，是准贵族的身份。

魏晋世家大族在仕宦与免役上特权的另一个突出特点，就是它为一种文人特色的贵族特权，更是适应士人之族的需要。学与仕相结合，劳心者与劳力者有区别，君子不执小人之役，是士人固有的观念。从汉武帝时博士弟子的“复其身”、元帝时“能通一经者皆复”始②，到西晋时士人之子孙有荫族的特权，士人无役的范围由个人扩大至宗族，这种特权一直是以士人为中心而制定的。就是到士族制消亡以后，直至明清，士人无役的特权仍一直保持着，只不过受益者的范围由宗族缩小到家庭，又再回到只有士人本身优待的起点。

3. 士族宗族是魏晋南北朝宗族制的代表，她的宗族活动与社会的政治活动融为一体。

作为社会群体，士族是凝聚力最强的宗族群体，宗法制度也在士族宗族中最为发展。她比皇族宗族更持久，比平民宗族更完善。与士族准贵族的特点相同，其宗族结构的特点，既不同于先秦纯贵族宗族，也不是宋以后是完全平民化的宗族，她是属于特权宗族。其族内宗支结构也表现为一种政治上的等级形式，以官宦的显赫与否论主次。同时士族又将宗族利益看得高于一切，强调孝悌，家事重于国事。

---

① 《孟子·梁惠王下》。
② 《汉书·儒林传序》。



士族的宗族活动，带有既官既民的性质。如修谱、祭祖、通婚等宗族活动，又与社会的政治活动紧密联系，政府也对此加以监督和管理。由于士族的关系，谱牒的功用不但在族内辨支脉亲疏，也在社会上辨士庶尊卑，成为最重要的宗法活动内容。

（原载《中国社会史论》，湖北教育出版社2000年）

庶民始祖之祭与“一本”观念的倡导

一

中国历史上宗族组织的发展,有一个从贵族化向平民化发展的过程。自唐末五代战乱,以门阀制度为依托的士族宗族组织受到重创而败落,个人的身份等级取代了家族的社会等级,以宗族群体为社会等级特征的贵族制、士族制时代宣告结束。入宋以后,保障特权家族等级的社会制度不复存在,但宗族组织并没有消亡,宗族仍以其对社会的适应力和自身的生命力逐渐地恢复和发展起来。宋代理学家们对重建宗族组织表现出相当浓厚的兴趣,他们在排斥佛道、倡导理学的同时,积极致力于恢复宗法的实践活动。如石介建祭堂和拜扫堂进行祭祖活动,范仲淹建义庄赡养本族族人,欧阳修、苏洵创作私家谱例,司马光提倡设影堂祭祖及热心于宗族教育,程颐倡导祭祀始祖并亲身带头实践,朱熹设计规划祠堂祭祖规制,等等。在宗族组织恢复发展过程中,如何解决宗族的重建与宗法本身等级性特点之间的矛盾,如何解释平民家族恢复和开展以往主要是贵族、士族群体组织形式的宗法活动的合理性,是当时社会所要迫切解决的思想理论问题,而这个问题又主要是集中在有着严格等级限制的官民的祭祖活动上。

在宋以前的宗法思想中,除了重视血亲亲族关系,强调“亲亲”之情外,更重视尊尊名分,重视族内成员宗支间的尊卑身份和家族的



社会等级，所谓“尊尊亲亲”者，是将“尊尊”放在首位。在祭祖问题上，慎终追远、报本尊祖虽为人之常情，但祭祀者要受到族内支脉和家族社会地位的限制，始祖、四亲的祭祀都有着严格的等级规定，人们的祭祖权利不是平等的。正如热衷于倡导恢复祭祖活动的朱熹所说的那样：

> 古人虽有始祖，亦只是祭于大宗之家；若小宗，则祭止高祖而下，然又有三庙、二庙、一庙祭寝之差。其尊卑之杀极为详悉，非谓家家皆可祭始祖也。①

以斥佛老黜华采而开理学先河的宋初“三先生”之一的石介，要祭自己的祖先，首先要考虑的是他的祭祀方式是否合乎他的身份。石介只任过从七品的节度掌书记的官职，是没有资格立家庙祭祖的，但他也不是无官的平民，又不甘心只是祭祖于寝的现实，“品贱未应于式，贵贱之位不可犯，求其中而自为之制”，所以他只能另外设计一种符合自己身份的祭祖办法。石介的祭祖方法，既不是周制的，也不是唐制的，他认为自己的做法是“缘古礼而出新意也”②。

在人们恢复宗法活动的探索实践中，要适应宗族平民化的特色，就要打破“尊卑之杀极为详悉”的旧有礼制的限制，在宗法观念上有个根本转变。为此，宋明的理学家们在提出恢复宗法活动的种种主张和设想时，侧重亲亲，忽略尊尊，因情而制礼，重申了古来就有的慎终追远的“一本”观念，以此来强调现实人们祭祖权利的平等。

“物本乎天，人本乎祖”的观念③，本是先秦时人们探求世界本源提出的命题，由天由祖而推演自然、社会的产生、演变和发展，构成最初的哲学思维。有万物然后有男女，然后有父子，有祖先，然后有人群。物由天而成，人由祖而生，又构成文明社会人们最初的行为规范。所谓“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本

---

① 李光地辑《朱子礼纂》卷4。

② 《徂徕石先生文集》卷19《祭堂记、拜扫堂记》。

③ 《礼记·郊特牲》。

也”,被视为“礼之三本也”①。“一本”的说法则是由孟子提出。墨家学派的夷子提出“他人之亲与己之亲等”的观点,孟子批评说:“且天之生物也,使之一本,而夷子二本。”②除了注重本源外,还强调“一”,强调亲缘关系上的排他性原则。孟子的“一本”提法更明确,也更有代表性。不过,将这种重一本的思维与人们的祭祖权利结合一起,从根源同出强调祭祖权利的平等,而作为一种宗法观念,则是到了宋明时期才逐渐形成。宋明的理学家们,反复重申古已有之的一本观念并将其与祭祖问题联系在一起,使之成为影响着宗族民众化进程最重要的宗法思想。在这其中,尤以程颐、方孝孺等人的论述最为明确和系统。

二

程颐多次强调“知本”、“重本”的重要,他说:

> 且如豺獭皆知报本,今士大夫家多忽此,厚于奉养而薄于祖先,甚不可也。……
>
> 若立宗子法,则人知尊祖重本。人既重本,则朝廷之势自尊。古者子弟从父兄,今者父兄从子弟,由不知本也。

在强调立宗子法的重要性时,程颐解释他的关于知本、重本的理论系统说:

> 立宗子法,亦是天理。譬如木,必从根直上一干,亦必有旁支。又如水,虽达,必有正源,亦必有分派处,自然之势也。③

在程子看来,祖宗就是家族的根本和源头,宗子则是家族之树上的主干,河流的正源,虽有主次之分,但子孙的远近,宗族支派的区分,也只是一种自然的形式而已。程颐主张立宗子法,与旧宗法的尊祖敬

---

① 《史记·礼书》。
② 《孟子·滕文公上》。
③ 《二程遗书》卷18《伊川先生语四》。



宗不同，并不强调宗子的特殊地位，立宗子法只是为了“人人知来处”①。程颐的知本、重本是与他的重祭祖的观念相联系，知本首先应知祖，知祖又与祭祖相一致。既然人皆由祖出，就应都有相同的报本祭祖权利；既然家族的根源同一，那么支脉之间报本追远的关系就应是对等的，他的从天子至庶民均可祭四亲之说、平民祭始祖之说，便是由他的重本观念推出的。

程颐说：

> 知母不知父，走兽是也；知父不知祖，飞鸟是也。惟人能知祖，若不严于祭祀，殆与鸟兽无异矣。②

程颐将“知父不知祖”，视为人与鸟兽的区别，将这个问题看得非常重要。在特权宗族时代，祭祖代际与祭祀者的家族社会地位紧密联系，对于社会上多数人家来说，知祖而不能祭祖是常见的现象。程颐从知本知祖的角度，认为既然自天子至庶民服制相同，那么在祭祖的资格上就不应有等级身份的限制，特别强调了庶人、士、大夫应有与诸侯乃至天子同样的祭四亲的权利。他说：

> 自天子至庶人，五服未尝有异，皆至高祖，服既如是，祭祀亦须如是。其疏数之节，未有可考，但其理必如此。七庙五庙，亦只是祭及高祖，大夫士虽或三庙二庙一庙，或祭寝庙，则虽异亦不害祭及高祖。若只祭祢，只为知母而不知父，禽兽道也。祭祢而不及祖，非人道也。③

程颐将旧礼中“祭祢而不及祖”的等级规定，视为“非人道”之礼，而与禽兽道无异。

按宗法旧制，祭祀者不但有家族社会地位的限制，也有家族内尊卑身份的要求，立庙祭祖只能祭于贵族大小宗宗子之家，支子在宗子

① 《二程遗书》卷17《伊川先生语三》。
② 《二程遗书》卷18《伊川先生语四》。
③ 《二程遗书》卷15《伊川先生语一》。

主祭时只能助祭,即所谓“支子不祭,祭必告于宗子”①,程颐就此持疑义道:

> 后世如欲立宗子,当从此义,虽不祭,情亦可安。若不立宗子,徒欲废祭,适是长惰慢之志。不若使之祭,犹愈于已也。②

程颐曾认为“尊祖知本”实践在于立宗子法,但他也明白立宗子法并不现实,特别是在平民宗族中实行,所以考虑不能因不立宗子而废祖先之祭,主张应不分大小宗之家而均得进行祭祖活动,这也是不得不如此。

程颐不但主张改革小宗四亲之祭,更进一步提出改良大宗始祖之祭,首倡平民祭始祖之说。他认为:

> 祭先之礼,不可得而推者,无可奈何。其可知者,无远近多少,犹当尽祭之。祖又岂可不报,又岂可厌多?盖根本在彼,虽远岂得无报!③

至于祭祀的具体方法,程颐主张在时祭之外,更突出三祭:冬至祭始祖,始祖即“厥出生民之祖”,立春祭先祖,季秋祭祢。之所以以三祭为重,是因为“冬至,阳之始也;立春者,生物之始也;季秋者,成物之始也”④。强调“始”,而重视“本”。从厥出宗族之本始祖,中经先祖,终至生身之本父祢,一条线由远至近。由此可见,程颐倡祭始祖之说盖源自他的一本、报本的观念。人本乎祖,则始祖、四亲人皆可祭。

始祖之祭,只能是有国有天下始封大宗之家者为之,在特权宗族时代是最负有等级特色的。所以程颐的平民祭始祖的主张,对祭祖的等级规制冲击也最大,与宗法旧礼有着根本的区别,这一点程颐自己也明白,所以他认为:

---

① 《礼记·曲礼》下。
② 《二程遗书》卷15《伊川先生语一》。
③ 《二程遗书》卷17《伊川先生语三》。
④ 《二程遗书》卷18《伊川先生语四》。



> 物自有得天理者,如蜂蚁知卫其君,豺獭知祭,礼亦出于人情而已。[①]

他从其一贯强调的“天理”系统,解释自己主张的合理性,并不计较“疏数之节”的繁琐考证。明代嘉靖朝礼部尚书夏言评论程颐的祭始祖说:

> 夫万物本乎天,人本乎祖,豺獭莫不知报本,人惟万物之灵也,顾不知所自出!此有意于人纪者,不得不原情而权制也。[②]

清儒秦蕙田也说:

> 程子所云“厥初生民之祖”者,理属渺茫,于经无据。[③]

实乃是礼以义起,礼从情出。他们分析得很准确,程子的祭祖主张,对于祭祖旧礼中的严格等级限制的意义来说,是一种反动,是从现实平民宗族活动的人情出发,在对祖先认同的基础上,强调人们祭祖权利的平等性原则,是“原情而权制”之礼。程颐的一本祭始祖观念,在很长一段时期被人们视为有僭礼越制的嫌疑,也正是触及了其主张的实质。

朱熹对程颐的宗法理论多加继承,特别是程颐的祭四亲之说,并由此设计规划了贵贱皆可通用的祠堂祭祖制度,设立四龛以供奉高、曾、祖、祢四世神主。但在突破祭始祖的等级限制方面,朱子却不敢如程子那样走得太远,也始终不敢私祭其始祖。当门人问他士庶四代以上之祖可否祭祀时,朱熹并不正面回答,只是说:

> 若是始基之祖,想亦只存得墓祭。[④]

既不赞成祭始祖之说,也不完全否定。他想在祠祭和墓祭的形式之间,找出一种既能满足人们报本追远祭祖之情,又不过多僭越宗法尊卑之序的折中办法。

---

① 《二程遗书》卷17《伊川先生语三》。
② 《桂洲夏文愍公奏议》卷21《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》。
③ 《五礼通考》卷109《吉礼·大夫士庙祭》。
④ 《朱子家礼》卷1《通礼·祠堂》。

三

宋元时期的宗法实践活动集中在平民宗族的上层，热心于宗族活动的多是些官僚，到明代宗族组织者转到以绅衿、平民为主，宗族活动进一步下移到普通人家[①]。为进一步适应宗族民众化的需要，经方孝孺和丘睿等人论说，程颐的重一本祭始祖之说，也有从厥初生民之祖之祭到始迁祖之祭内涵的变化。

程颐重本追远的祭祖主张，宋元后被热衷于恢复宗族活动的理学家们继承过来，程子说人之所以异于鸟兽者，因其知本知祖，方孝孺也说“人之异于物者，以其知本也”，又说“宗庙之制、祭祀之礼，君子以此崇本反始”。方孝孺在朱子祠堂祭四亲与墓祭“始基之祖”的基础上，又进一步发展了程子的重本之说，把程子的始祖之祭解释为祠堂始迁祖之祭，将程朱二者之说糅合在一起，认为“为尊祖之法，曰立祠祀始迁祖”[②]。他解释祠堂祭祖和族谱的作用说：

> 则为谱以明本之一，为始迁祖之祠以维系族人之心。今夫散处于庐为十为百而各顾其私者，是人之情也，纵其溺于情而不示之以知本，则将至于纷争而不可制。今使月一会于祠，而告之于谱之意，俾知十百之本出于一人身。[③]

祠祀与读谱一样，都在于透过祭始迁祖以重族，在于以明一本。

程颐认为自天子至庶人服制未尝有异，而祭祀也不应不同，方孝孺承袭了程的观点说：

> 藏于墓，祀于庙，自天子达于士，隆卑广狭不同，而其致一也。

① 参阅冯尔康等著《中国宗族社会》绪论之“宗族的发展变化”一节，浙江人民出版社1994年，第12~18页。

② 《逊志斋集》卷1《宗仪·尊祖》。

③ 《逊志斋集》卷1《宗仪·睦族》。



除去宗庙建筑形式上的等级限制外，天子与士尊祖祭祖之情都是一样的。方孝孺又将这种一本观念由家族扩延至天下百氏，认为：

> 天之生人也，果孰贵孰贱乎！四海之广，百氏之众，其初不过出于数十姓也，数十姓之初不过出于数人也，数人之先一人也。故今天下之受氏者，多尧舜三王之后，而皆始于黄帝。譬之巨木焉，有盛而番，有萎而悴，其理固有然者。人见其常有显人也，则谓之著族；见其无有达者也，则从而贱之。贵贱岂有恒哉?!①

由他看来，在家族这棵树上，虽支脉枯荣有异，均是源自祖先根本，百氏更是棵巨树，虽然族姓有盛有萎，然也多是尧舜三王之后，为黄帝子孙。天下既然根源同一，那么只有贵人、贤人之分，而无贵族、贤族之别。人们应该重族而不是重宗，祖先不论贵贱，都应尊而祀之。在祭祀上，方孝孺主张祭始迁祖；在族谱上，他主张从“得姓之根源”记起②，也即从厥出生民之祖记起。祠祭始迁之祖与谱记得姓之根源，其中“一本”意义是一脉相承。这也为后世族谱的通病——冒认名人为先祖，开了理论上的先河。

方孝孺由一本观念而反复强调有贵人无而贵族，是要突出人们在祭祖权利上的平等性原则。因为不论是祭始迁族还是始祖，在祭祀权上强调一本、平等时，总要面对一些人对此违礼越规的指责。弘治时文渊阁大学士、理学家丘睿与方孝孺一样，重视一本祭祖观念，说：

> 盖以萃聚人心而收其涣散，俾咸唯“一本”之归，莫有要于庙祀者。③

祠庙祭祖视为实现“一本”最重要的宗族活动。对于守旧派人士视反本始的祭祖之举为“逾礼”的攻击，丘睿责问道：

---

① 《逊志斋集》卷1《宗仪·尊祖》。

② 《逊志斋集》卷13《族谱序》。

③ 《重编琼台藁》卷17《莆田柯氏重修祠堂记》。

或曰古者庙数官师一,士二,大夫三。宋人始有四代之祭,泥古者犹谓其逾礼,况又推而上之也哉。呜呼!古者一家受田百亩,今世营利殖产者乃至十百倍于古,举世安之,故于反本始序昭穆之举,独以为非古政。古人所谓宁去小违古,而就大违古者也,岂非惑欤!①

丘睿也是主张始祖之祭应为始迁祖之祭,他解释其中的原因说:

礼经别子法,乃是三代封建诸侯之制,而为诸侯庶子设也,与今人家不相合。今以人家始迁及初有封爵、仕宦起家者为始祖,以准古之别子。②

他是考虑到祭始祖的活动要更适应平民性特点与现实。丘睿热衷于宗族制度的重建和普及,将朱熹《家礼》考订注释,并增补进新的内容,重新编纂为《家礼仪节》一书,刻印推广,但他对朱子将祭祖的代际限制在四世以内的做法不以为然。批评说:

然而说者卒谓祀尝止于四代,过则为僭。盖观程子之言乎,慎终追远,民德归厚。若祀惟四代而止,则世之玄孙往往有逮事于高祖者,岂得为远哉!③

邱睿试图突破朱子说法的约束,厘定旧有的规制。不过,尽管他大力呼吁进行"反本始"之举的礼制变革,但他的建议在当时并未被朝廷所采纳。

四

"一本"平等的祭祖观念,在明中叶以前,虽然适应和反映了民间的宗族活动开展的需要,但从官方的角度来说,在很长一段时期并未得到重视,还只局限于一些理学家和官员个人的呼吁与倡导而已。

---

① 《重编琼台藁》卷17《莆田柯氏重修祠堂记》。

② 《大学衍义补》卷52《治国平天下之要》。

③ 《重编琼台藁》卷17《阙下林氏孝友祠堂记》。



宋徽宗大观二年，朝廷曾就臣庶祭礼进行讨论。议礼局建议除了执政以上官员祭四庙外，从三品以下的官员及至庶民不分等第，一律祭三世。但徽宗皇帝不同意，理由是没有分出差别来：

> 先王制礼，以齐有万不同之情，贱者不得僭，贵者不得逾。故事二世者，虽有孝思追远之心，无得而越，事五世者，亦当跂以及焉。今恐夺人之恩，而使通祭三世，徇流俗之情，非先王制礼等差之义。①

看来，被视为徇于流俗之情的庶民“孝思追远之心”的祭祖做法，因为不符合旧礼中的等级精神而被否决。后来朱子提倡以祠堂形式祭祀四世祖先，与程子的祭始祖比起来，倒是朱子的折中做法避开了僭越礼制的嫌疑，而为官方所认可。明初朝廷定品官家庙制度时，便是“权仿朱子祠堂之制”②。

到了嘉靖年间，这种情况有了根本的转变，由嘉靖初年的“大礼议”事件而引起的宗法观念之争，在如何尊崇世宗皇帝本生父母兴献王、妃的礼仪上，朝臣间在大小宗地位、庙祀权、宗祧继承等宗法问题上开展了一场激烈的辩论，最终一本祭祖观念才为朝廷所认同，确定了它在官方宗族政策上的中心地位③，从而也导致了朝廷采纳程颐主张，允许臣民祭其始祖先祖、允许臣工得立家庙的礼制变革。夏言在《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》中引用明世宗的“圣谕”说：

> 人皆有所本之祖，情无不同，此礼当通于上下。唯礼乐名物不可僭拟是为有嫌，奈何不令人各得报本追远邪？④

正是由于报本追远的一本观念，决定了朝廷实行“通于上下”的祭祖之礼。

---

① 《宋史·礼志》。

② 《明会典》卷87《品官家庙》。

③ 参阅拙文《“大礼议”之争与明代的宗法思想》，《南开史学》1991年第1期。

④ 《桂洲夏文愍公奏议》卷21《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》。

与官方祭祖政策变化相一致的还有朝廷祭天大典的变化。帝王祭天，以祖配祀，祭祖与祭天是结合在一起的。明初定制以太祖、太宗（成祖）二祖并配郊祀，至嘉靖九年罢撤二祖并配，改奉太祖独配。为什么要改变祖制？明世宗说：

> "万物本乎天，人本乎祖。"天惟一天，祖亦惟一祖。故大报天之祀，止当以高皇帝配。①

夏言也解释说：

> 人本一祖也，万物本一气也，宁有二本乎？若以二祖并配，则失一本之义矣。②

改制的理论根据也是从"一本"尊祖观念出发的，其又是源自程颐"郊祀配天，宗庙配上帝，天与上帝一也。在郊言天，以其冬至生物之始，故祭于圜丘，而配以祖"之说的③。

嘉靖年间的礼制改革，标志着一本观念由理学家的个人思想转化成朝廷的官方思想。这又使得它在更大程度上促进着宗族民间化的进程，夏言说采纳程子祭始祖之说后，可以使"愚夫愚妇得以尽追远报本之诚，溯源徂委，亦有以起其敦宗睦族之谊，其于化民成俗，未必无小补云"。从这以后的情况来看，作为官方思想的一本观念在化民成俗方面，在祠祭始祖的普及方面，确实产生了非常重要的影响④。

中国宗族历史的发展，表现出它对社会有很强的适应能力，这种适应力使其自身具有形态多变、成员日众的特点。宗法制最初本是

① 《明史·礼志》。

② 《桂洲夏文愍公奏议》卷8《论郊祀不当以二祖并配疏》。

③ 《二程遗书》卷15《伊川先生语一》。

④ 程颐始祖之祭，嘉靖年间的礼制改革及明中叶以来民间祠堂的普及问题，为史学界多所注意，有关这方面的研究论文颇多。参见清水盛光《中国族产制度考》（宋念慈译）第二章之第二节《祭田之起源及发展》，中华文化山版事业委员会出版，1956年台北；李文治《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用》，《中国经济史研究》1988年第1期；冯尔康等著《中国宗族社会》第四章之第一节《祭祖权的扩大与祠堂的普遍化》；井上徹：《祖先祭祀与家庙》，《文经论丛》第3卷第3号，弘前大学人文学部1995年。



伴随世卿世禄的分封制而出现，但并未随着分封制的瓦解而消亡，它在不断调整后生存发展下来。以强调平等的祭祖权利的一本观念，也正是在宋明宗族民众化过程中宗法制度不断调整自身的产物，是宗法理论中的改良思想，也即所谓“缘古礼而出新意”的宗法观念，适应了日益众多的民众祭祖活动的需要。

祭祖问题上有关僭越违制的争论，是理学家们经常谈论的一个话题，它是祭四亲、始祖宗族活动的扩大与旧宗法中维护特权家族地位的精神之间所产生的矛盾。一本祭祖平等观念所讲祭祖权利的平等，主要是指人们在祭四亲、祭始祖的祭祖代际上的平等，而不是祭祖形式规制上的平等。前者反映了人们家族社会地位之尊卑，后者仅反映了个人社会身份的差别。清儒张永铨说自宋以来祠堂祭祖的流行，是因为先王制定庙祭制度，“使人皆得缘分以自尽，后世恐流于僭，改庙为祠堂，则士庶人皆得祠”①。纪大奎在《宗法论》中辨析宋明“先儒”关于始祖与始迁祖之间的区别说：

> 无世卿，则无别子之宗，而始祖之宗自在也。始祖者，始迁之祖而已，非先儒所谓厥初生民之祖也，故得以其适世世为宗。其不同于世卿者，庙寝祭荐饮食制度之等杀异焉耳。故曰民之有族者，皆得有宗也。②

不论是改家庙为祠堂或是影堂祭祖的主张，还是将始迁之祖与别子之宗的始祖比附起来的建议，其中心都是要避开“僭越”的嫌疑，适应宗族活动平民化的需要。不过，在强调重一本的礼制改革实行后，人们在祭祖代际上取得了平等，一般说来，除了在礼乐名物、“祭荐饮食”上的尊卑差别外，家庙与祠堂，始祖与始迁祖之间的等级意义也就不大了。

（原载韩国《东洋学研究》第4辑，汉城，1998年6月）

① 《清经世文编》卷66《礼政》十三。

② 《清经世文编》卷58《礼政》五。

宋明以来家训著作编著的通俗化趋向

家训之作,源于上古时期的彝训、庭训、诫子书等家教著作,肇始于中古门阀社会,而盛于宋明以来的近世社会①。家训著作除了包括一般意义上的家训以外,还应包括族谱中大量的宗规家法、有名的家书等。它原本是士族、世家区别于凡庶之门的标志之一。

中古时代的士族基于家族世系的绵延、门第的保持与辞章家学的长久,重视齐家教子,重视家族的文化教育和孝道的宣扬,养成了独特的家学和清高的门风,并以此区别于凡庶人家。陈寅恪指出:"所谓士族者,其初并不专用其先代之高官厚禄为其唯一之表征,而实以家学及礼法等标异于其他诸姓"②。士族的家学及礼法是确定和保持其社会上特权地位的根本之一,而士族家学及礼法文字上的总结之作,便是士族的家训著作的撰写,是士族比较系统地论述齐家教子方式方法的产物。这一时期家训家诫的出现,为士族所特有的"绍家世之业"、"绍家声"之作③。

宋元以降,社会逐步演进到无特权的官僚和绅衿、平民宗族的时代,但这种以"标异于其他诸姓"士族的家训著作,并没有像士族的

---

① 关于家训著作的源流、分类及流传,参阅周法高《家训文学的源流》,《大陆杂志》第22卷2~4期,1961年;王尔敏《家训体制之传衍及门风官声之维系》,《近世家族与政治比较历史论文集》(下册),台湾"中研院"近代史所1992年。

② 《唐代政治史述论稿》中篇"政治革命及党派分野",上海古籍出版社1997年,第69页。

③ 见《颜氏家训·勉学》;柳玭《柳氏家训·序》。



另一所特有的谱牒之作那样随士族而一同消亡，却被社会继承下来，并且越来越受到人们的重视。宋明以来，具有特权等级的士族没有了，家训所针对的对象也发生了变化，主要由有文化背景的士大夫官僚之门，转向普通百姓之家。家训著作的编著，也越来越浅显世俗化。这种浅显的家训著作既不局限于家族姓氏之内，又突破了个人的生活范畴，与社会生活和社会变迁有着密切的关联。

一

随着写作所针对的对象的变化，宋明以来家训与中古时代的家训有着重要的不同和变化，它是一种训俗的作品，家训的写作越来越通俗。与中古士族的家训相比，后者的家训更像是一种劝世文。

家训著作有一个由雅到俗的转变过程。如将称为家训之祖的《颜氏家训》与号称"颜氏家训之亚"的《袁氏世范》对比，就可以清楚地看到这种变化。二者虽都是影响很大的家训著作，并有冠亚之列，但在内容与风格上却相差甚远。《颜氏家训》成书于隋初，此书文学色彩强，写作中引经据典，哲理深奥，除了谈修身处世、治家教子外，也讲辞章考据、儒释玄道，内容包罗甚广，不但于治家、而且于治学亦均有益处，家训侧重于士大夫之门。而成书于南宋初的《袁氏世范》，相比之下则显得浅俗得多了，内容上侧重于伦理、常理上的说教，语句上一言再言，反反复复。《四库全书提要》说它"意求通俗词句，不免于鄙浅，然大要明白切要，使览者易知易从，故不失为《颜氏家训》之亚"。《袁氏世范》作于宋孝宗淳熙年间，袁采最初写作时，就确定好了写作的风格与针对的读者。开始他将书名定为《训俗》，着眼于一般人家的家庭琐事与人之常情，想向"田夫野老、幽闺妇女"介绍些治家处世与教子的道理，后听从友人建议，将书名才改为《世范》。可见其写作的基点是在于俗人俗事俗务，与《颜氏家训》的"绍家世之业"之作不一样。后世众多家训的撰著，从写作风格上说更多的是受到《袁氏世范》的影响，多是"训俗"劝世之作。

既是要"训俗",那么其编著上也要有相应的俗,家训著作的这种"鄙浅"的俗具体说来,一是在遣词用句上浅显的俗,一是在内容论事上凡庸的俗。

首先,是词句上的"鄙浅",也即言俗。训俗之作,针对的对象与以往不同,行文便一定要语句浅显,不能过文过雅。或用口语,或用俚语,或用韵言诗歌,很多家训作者往往是抱着这样的写作宗旨,写出的著作就是没有读过书识过字的人,只要把内容念给他们听,也是没有不懂的。

明人高拱京晚归乡里,"教家之念倍切,闲居追忆过庭之年,所闻祖父之训,日以嘉言澌泯为忧",于是著家训之作《高氏塾铎》。他给自己定下的写作风格是:"太文则览者弗省,太多则览者弗竟。用是杂以俚言,使人易晓。"清人刘沅晚年著《家言》,开首篇也说:"因儿辈稚鲁寻常,示以浅近语,积久亦遂成编。"他们撰著家训,都非常注意其易读易懂性。

诗歌韵语易记易诵,加之其中糅以白话俗言,与蒙幼著作中的儿歌形式相近,也可作为一种浅显的教子著作,不但对于年幼子弟,对成年的家人也是多有益处。

宋代官僚韩琦用五言诗的形式给子侄作家训,其文最后云:

> 有一废吾言,汝行则夷虏,宗族正其罪,声伐可鸣鼓。宗族不绳之,鬼得而诛汝①。

明代王阳明在给儿子王正宪写的《示宪儿》诫子书,则采用蒙幼读物中常见的三字韵言写法,其文曰:

> 幼儿曹,听教诲:勤读书,要孝悌。学谦恭,循礼义。节饮食,戒游戏。毋说谎,毋贪利。毋任情,毋争斗。毋责人,但自治。能下人,是有志。能容人,是大器。凡做人,在心地。心地好,是良士。心地恶,是凶类。譬树果,心是蒂。蒂若坏,果必

① 《安阳集》卷2《寒食亲拜二坟因诫子侄》。

坠。吾教汝,全在是。汝谛听,勿轻弃①。

清代湘军将领彭玉麟以短歌撰写家训,他对家人说:“词虽粗陋肤浅,能照此做去,也可成孝子贤媳,把持门户。”其家训曰:

> 出门莫坐轿,居家勤洒扫,诸女学洗衣,早晚学烹调。老逸而少劳,事理多明晓;少甘而老苦,此事颠倒了②。

清代贺瑞麟所编《女儿经》中讲女教的重要,既是用的诗歌形式,又是实实在在的白话俗语。书中最后的《合总》篇说:

> 信手编成《女儿经》,女德女容女言工。当作曲儿要记熟,句句还要懂得清。后来若到公婆家,仍是这般一样行。自然到处都夸好,万古千秋有令名。君子莫嫌多俗语,文话女儿不会听。且再从头仔细看,那件不在经史中。《小学》、《内则》并《左传》,君子再去看分明。只为女儿容易晓,且把俗言当正经。

宋明以来,八股文言文在文坛及学校教育中非常盛行,但家训及其他相关的教育子弟著作的写作趋势却与此南辕北辙,越来越俗语化。从书面语言演变的历史来看,它走在清末民初白话文运动的前面了。正是这种“且把俗言当正经”的写作特色,使得家训及相关的蒙学著作深入到千千万万普通人家。

其次,是家训的内容论事上的“鄙浅”,讲的多是些柴米油盐、“妇子居室”之类的家庭琐事,也即事俗。

《颜氏家训》卷一有教子、兄弟、后娶、治家四篇讲家庭人际关系的处理。司马光《家范》一书专讲家庭各种人际关系的规范,其目次如下:

> 第一卷,纲要,治家;
> 第二卷,祖;
> 第三卷,父、母;

---

① 《王文成公全书》卷20《外集二》。

② 周维立编《清代四名人家书》,载沈云龙《近代中国史料丛刊》第63辑,台北文海出版社1971年。

第四卷,子上;

第五卷,子下;

第六卷,女,孙,伯叔父,侄;

第七卷,兄,弟,姑姊妹,夫;

第八卷,妻上;

第九卷,妻下;

第十卷,舅甥,舅姑,妇,妾,乳母,保母附。

单从目录上看,内容就比《颜氏家训》更细致周详,家庭人际关系的方方面面上上下下都讲到了,不像《颜氏家训》论治家,着重于容易产生家庭矛盾的主要人际关系方面,讲大要和义理。

明代江苏华亭人宋诩,撰有《宋氏家要部》家训著作,分"正家之要"、"治家之要"和"理家之要"3卷,其题目之义在于得家训之大要,然而其中卷三"理家之要"目录涉及的范围就有34项:

> 农、圃、蚕、绩、鱼、畜、山池、田荡、饮食、衣服、屋宇、墙壁、井灶、圊溷、仓库、舟车、器皿、药物、竹木、桑麻、柴薪、炭煤、谷米、麦菽、茶、酒、油、盐、酱、醋、蔬、果、货贴、货殖。①

凡居家生活内容,已是条条论到,十分细碎,何只是大要之有。

清代影响广大的《朱柏庐治家格言》开篇言道:

> 黎明即起,洒扫庭除,要内外整洁;既昏便息,关锁门户,必亲自检点。

将生活起居细小习惯的培养,放在家训之首,视其为教子齐家的起点。

曾国藩家族之祖训,视"八字三不信"为家训大宝,除祭祖为家族郑重大事外,其他亦是生活交往枝节琐事。所谓八字,考、宝、早、扫、书、蔬、鱼、猪。其中"早者,早起也;扫者,扫屋也;考者,祖先祭祀,敬奉显考、王考、曾祖考,言考而妣可该也;宝者,亲族邻里,时时周旋,贺喜吊丧,问疾济急"。三不信者,"曰僧巫、曰地仙、曰医药,

① 书目文献出版社影印本。



皆不信也”。曾国藩在给子弟的家书中也将生活习惯小事的好坏，视为曾家兴衰的大事。当其四弟在家主持家务时，国藩致书说：

我有三事奉劝四弟：一曰勤，二曰早起，三曰看《五种遗规》。四弟能信三语，便是爱兄敬兄；若不信此三语，便是弁髦老兄。我家将来气象之兴衰，全系乎四弟一人之身。

勤奋、早起等是国藩在家书中所常常告诫子弟的内容，他在与诸弟书中又言：

诸弟不好收拾洁净，比我犹甚，此是败家气象。嗣后务宜细心收拾，即一纸一缕、竹头木屑，皆宜捡拾伶俐，以为儿侄之榜样。一代疏懒，二代淫佚，则必有昼睡夜坐、吸食鸦片之渐矣①。

从写作内容上，宋明以来家训常常讲得很支离小节，看起来有些婆婆妈妈，但这种写作特点是以小见大，从生活细微之处而见义理。朱熹说：“古者小学教人以洒扫、应对、进退之节，爱亲、隆师、亲友之道，皆所以为修身、齐家、治国、平天下之本。”②其所论虽是小学之教，而家训编著者的意图也往往是如此。清人陈宏谋编辑《五种遗规》时，将有“鄙浅”之讥的《袁氏世范》中主要的内容辑录归入《五种遗规》中的“训俗遗规”部中，称赞其说：“所言妇子居室之事，准乎人情，协乎天理，设身处地，即病即药，几于纤细悉不遗矣。”也是认为应从“妇子居室之事”之教开始，训诲子弟立身修养之理。

家训的这种通俗化趋势，是与这一时期的宗族组织庶民化的趋势相一致的。中国历史上宗族组织的发展，有一个从贵族化向平民化发展的过程。自唐末五代战乱，以门阀制度为依托的士族宗族组织受到重创而败落，个人的身份等级取代了家族的社会等级，以宗族群体成员为社会等级特征的贵族、士族制时代宣告结束。入宋以后，保障特权家族等级的社会制度再也不复存在，但宗族组织并没有消亡，宗族仍以其对社会的适应力和自身的生命力逐渐地恢复和发展

① 《曾国藩全集·家书》，岳麓书社1985年，第155、276页。

② 朱熹《小学集注》。

起来。宋代理学家们对民间的重建宗族组织活动表现出相当浓厚的兴趣,积极引导和实践。他们在排斥佛道、倡导理学的同时,设计和规划祭祖、义庄、私家修谱等宗法活动,宣扬庶民开展宗法活动的合理性,唤起普通民众的宗法意识和观念①,通俗化的家训著作的出现正是适应了这一现实的需要。

二

家训"训俗"写作风格的转变,不只是个人的事,也是一种社会的行为,它越来越多地受到社会的重视。浅俗的写作风格的造成,也不是自下而上所促成的,而是由上而下的影响,是由那些学识渊博的理学家、政治家提倡和身体力行采用此种通俗化形式写作的结果。越来越多的名人重视家训著作的编著,大人物写"训俗"小读物的情况普遍。

影响广泛深远的诫子书、家训著作历来多为名人所作,然而很多的大思想家、教育家和政治家用很大的精力去写作训俗著作,则在宋明以来才为常见。如司马光热衷于宗族教育,编辑写作《家范》、《涑水家仪》。朱熹作《家礼》、《小学》和《童蒙须知》,这使得他在传统的家训和幼蒙教育中占有重要地位,尤其是《小学》和《家礼》,元明清学者注解、改编、增益此书的著作超过百家,而《家礼》还借助政府的力量推广到全国,《家礼》一书是在司马光《家范》的基础上进一步将家族的礼制、礼仪规范化和具体化。永乐年间,明廷将它颁行天下,成为很多家族制定家规、家礼的范式。朱子在后世的盛望,很大程度取决于这两部"训俗"的著作上,他在家训和蒙学上的影响,不比他在哲学领域上对理学的发展逊色。

创立阳明学派的王守仁,一方面高论深奥的"致良知"哲学思

---

① 关于此问题,参阅拙文《宋明以来庶民始祖之祭与"一本"观念的倡导》,《东洋学研究》(汉城)第4辑,1998年6月。



维，一方面又十分重视对子弟的教育和对乡民的教化等训俗之事。他认为“童子自有童子的格物致知”，并且以韵言的形式亲自写作浅显的家训读物和乡规民约。

在清代，除了如蒋伊、张英、陈宏谋、曾国藩这些封疆大吏外，甚至连皇帝也带头搞家训和训俗之作。乾隆帝令臣工搜集古今立太子的经验教训，编辑《春华日览》一书，以“教授诸皇子”①。其父雍正帝则亲自编辑皇家家训，雍正追记乃父康熙帝对他们兄弟的教诲，共录得246条，御制成《庭训格言》一书，颁行天下。雍正为此书作序说：

> 是编也，文词精要，意旨深长。苟能引申而扩充之，则片语能含众义，只字可括千言。虽卷帙简约，而格致诚正，修齐治平之道罔弗，兼访尧舜禹汤文武周孔之传，一以贯之矣！

可见其辑录家训的目的，不仅只在皇家自身教育，还在于训俗治平之道。

家训之作，原本针对本家本族所作，然而它的影响往往没有局限在家族姓氏之内，这也是这些帝王将相大人物们之所以乐于撰著家训的原因之一。《颜氏家训》之所以成为家训之鼻祖，原因即在于其不独为颜氏所用，如后人所言：“北齐黄门颜之推《家训》二十篇，篇篇药石，言言龟鉴，凡为人子弟者，可家置一册，奉为明训，不独颜氏。”②其实其他的家训，特别是一些有名之作也往往如颜训一样。

司马光当世以节俭著名，家训以“崇简”为本。南宋人赵鼎在其《家训笔录》中告诫子孙：“古今遗法子弟，固有成书，其详不可概举，唯是节俭一事，最为美行。司马温公训俭文，人写一本，以为永远之法。”赵鼎不仅要子孙将司马光训俭文人写一本，而且将其他族姓家训宗规之可行者，拿来为己所用。他说：

① 昭梿《啸亭杂录》卷4《三文敏公栏驾》，中华书局1980年，第112页。

② 王钺《读书丛残》，转引自王利器《颜氏家训集解·叙录》，中华书局1993年，第1页。

> 吾历观京洛士大夫之家,聚族即众,比立规式,为私门久远之法。今参取诸家简而可行者付之汝曹,世世守之。敢有违者,非吾家后也。①

清人黄秩模特别辑出明朝海盐吴麟征的《家诫要言》详加校订,刊刻印行,认为此书颇有益于世道人心,"匪独吴氏之后嗣永遵勿替,即凡训子弟者皆当奉为法守耳"②。

由于家训的这种不独一姓一氏可"奉为法守"和浅显易读易诵的特点,使得它和蒙学、小学著作功能相近,因而自宋以来,一些教育家和政治家常注意收集整理这类著作,将它与蒙幼、小学和乡约著作汇集在一起,将幼儿、青少年与成年的教育教化合为一体。或者是将三者结合,合编为一套套的小丛书,或者撮抄古今人治家教子、处世为官言论的精华,分门别类,编成一部部小类书,形成家训的系列著作,大量刊刻出版。

宋朝司马光的《家范》、刘清之的《戒子通录》,均是辑录摘抄前人教子治家的言行而成书的,带有类书的性质。张时举编有《小学五书》一卷,收录了《弟子职》、《女戒》、吕大坤《乡约》、《乡仪》与司马光《家仪》五种著作。明代赵南星《教家二书》,收有《三字经注》、《女儿经注》;陶珙辑有《福禄全书》十二卷,内含《颜氏家训》、《朱子家训》、《袁氏世范》、《启蒙小儿语》、《女训约言》《教子良规》等二十多种书籍。清代张伯行编辑《养正类编》,其中有朱熹《童蒙须知》、屠羲英《童子礼》、吕得胜《小儿语》等十三种教子读物;贺瑞麟编有《养蒙书九种》、《养正从编》、《养蒙书十三种》;张承燮编《小儿书辑八种》③。宋明以来这类以家训为主的丛书很多,其中比较有名的是陈宏谋的《五种遗规》。陈在乾隆初年辑成《养正遗规》、《教女遗

---

① 《忠正德文集》卷10《家训笔录·自序》。

② 黄秩模《家诫要言》小引。

③ 参阅徐梓、王学梅编《蒙学要义》所附"中国传统蒙学书目"部分,山西教育出版社1991年。



规》、《训俗遗规》、《从政遗规》、《学士遗规》，并将之合为《五种遗规》一书。其中养正、教女、训俗三种，专讲蒙养与家训，其他两种，虽是为为官者阅读借鉴而作，但对于官宦人家来说，也是不可缺少的家教内容。《五种遗规》辑录了前人，主要是宋以来的有关文章与著作，分类汇编，将前贤的规诫、官箴、语言、教约、世范、宗规、语言等汇于一集，每篇有按语介绍文章的作者和出处，并加以评论。该书辑成后，受到人们的重视。

社会上层的重视编著通俗家训著作和家训、蒙学、小学著作刊刻出版的系列化，对于民间家训及宗规家法的编著和制定，起了引导和推动的作用。特别是以祠堂为标志的民众化的宗族组织，他们仿效官僚和名人的家训著作，制定本宗族的家训和各种宗规族诫，收录在族谱内或置于祠堂之中，让族人阅读遵行。民间宗族的宗规家法之作，不但有说教的内容，且比专门的家训著作更为简明扼要，并且还带有宗族私法的性质，对族人的约束性更强。建祠堂组织之宗族，大凡要有谱牒，而谱牒除去世系外，家训与宗规家法就是最为重要的了，所以家训著作迅速增多起来。

三

家训的目的是培养子弟适应社会的能力，是要将一个生物的人培养成为一个社会的人。官府教化的目的是为了控制社会，造就遵守社会规范与秩序的臣民。所以，家训就不仅仅是个人或家庭的事了，不是家长想将子弟造就成什么样的人，而是社会需要他将子弟造就成什么样的人。古代在教育子女与教化臣民之间，有着一种必然的联系，清人陆世仪说：

> 家庭之教，又必源于朝廷之教。朝廷之教以道德，则家庭之教亦以道德；朝廷之教以名利，则家庭之教亦以名利。[①]

① 张伯行辑《养正类编》。

他注意到家族教育与官府教化之间紧密的联系,家训著作编写的倾向在很大程度上受官府教化的影响和制约。宋以来政治家和属于官方的思想家对家训著作编写的重视和参与,即是其有意识地对家族教育施加影响。官府的教化影响制约家训的倾向,而家训又为官府的教化打下基础。

齐家教子的过程,不但对子女的成长和步入社会有重要影响,而且它也对社会舆论的形成产生重要作用。明朝人何孟春曾指出:“家之有训,非私言也。”他说像颜之推、柳玭、司马光、袁采等人的家训著作:

> 所著为甚悉,理精而事切,真可贻训于来世。是虽一家之云,而岂姁姁私言,专为其子孙计哉!①

他讲得很准确。家训这种本来属于个人家族生活的事,却突破它自身的范畴,成为社会生活和政治的内容,起着社会舆论的引导作用。宋明以来的封建政府非常重视利用家训这种浅显通俗的“训俗”形式造成广泛的社会舆论,宣传官府的律法和纲常,并通过家族及其范围更宽广的乡规民约组织,将其纳入对民众进行教化最基层的形式和实践的体系之中。

乡约之制肇始于北宋时期陕西蓝田人吕大临、大防兄弟所订的吕氏《蓝田乡约》,它最初是一种乡村自发的民间教化组织。入约乡民,每月月终有善行者,加以奖励,有过者则予以劝改。吕氏乡约提出了德业相劝、过失相规、礼俗相交,患难相恤四项原则,其中包括教子弟、教后生、事父兄、居家和睦、敬事长上等重要内容②。乡约制实际上是将家训的范围扩及乡闾。它的出现,很快就引起了一些思想家及政治家的重视,对此大力提倡,并将乡约制与家训联系在一起。

朱熹对吕氏乡约非常赞赏,对其加以修订后,倡导人们实行。明代方孝孺、王守仁、吕坤等人也极力鼓吹乡约制。王守仁认为乡村不

---

① 《余冬序录》卷45。

② 朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷74《增损吕氏乡约》。



善习俗的出现，是由于官府的教化与家族教育实施不力的结果："我有司治之无道，教之无方；尔父老子弟所以训诲戒饬，于家庭者不早熏陶渐染，于里闬者无素诱掖奖劝。"所以他认为"我有司与尔父老子弟皆宜分受其责"。王守仁主张将教化落实在家训的基础上，他仿照吕氏乡约制定了《南赣乡约》，规定：

> 凡尔同乡之民，皆宜孝尔父母，敬尔兄长，教训尔子孙，和顺尔乡里。死丧相助，患难相恤，善相加勉，恶相告戒，息讼罢争，讲信修睦。务为良善之民，共成仁厚之俗。①

明清两朝，官府对这种结合了家族教育与社会教育的乡约教化形式很有兴趣，甚至连皇帝也亲自出马倡导乡约制，编著简明易诵的训俗之作，其最典型的事例是结合了乡约教化形式的"六谕"和"上谕十六条"的制定。明太祖朱元璋参照吕氏乡约的内容，诏令各地从里甲中推选三到十名年龄在五十岁以上，有德行、有见识并为众人所敬服的老人负责本地教化，并向全国颁布了他的《六谕》圣训，令臣民遵行。这《六谕》简明而又易诵易记：

> 孝顺父母，恭敬长上。和睦乡里，教训子弟。各安生理，无作非为。

清朝入关以后，顺治皇帝实行"法明"政策，作为稳定民心之举，又重新颁布了明太祖的《六谕》，下令民间恢复乡约组织，选举约正。康熙帝在亲政的第二年(1670年)，为制定乡约的准则，即发表了著名的《上谕十六条》，并命人在各地宣讲。这十六条也是采取乡民易诵易记的形式：

> 敦孝悌以重人伦。笃宗族以昭雍睦。和乡党以息争讼。重农桑以足衣食。尚节俭以惜财用。隆学校以端士习。黜异端以崇正学。讲法律以儆愚顽。明礼让以厚风俗。务本业以定民志。训子弟以禁非为。息诬告以全善良。诚匿逃以免株连。完钱粮以省催科。联保甲以弭盗贼。解仇忿以重身命。

---

① 《王文成公全书》卷17。



不难看出,康熙的十六条是从明太祖六条引发而来,只是多了黜异端、讲法律等内容。雍正帝谈到它的意义和作用时说:“自纲常名教之际,以至于耕桑作息之间,本末精粗,公私巨细。”①民间的一切问题都讲到了。它的写作手段,是借助和采用了通俗家训的写作方法。

雍正帝继位后,对其父皇的《十六条》亲自逐条详解,编成洋洋万言的《圣谕广训》一书,于雍正二年刊行全国,广而训俗。如他在解释“训子弟以禁非为”一条时,又从方方面面深入浅出地向天下为人父兄者,讲述了应该重视教训子弟的责任,他说:

> 夫好善则闾阎子弟可致尊荣,苟不善则公卿子弟流为卑贱。义方之教,切磋之功,可不豫严于蒙雉之年乎?而兵民其敬听之毋乎!

雍正帝的训俗,更进一步深化,在编著广训的同时,又指示在民间搞宣讲,每月的初一、十五之时都要在地方宣讲《圣谕广训》两次,宣讲事宜由地方官与约正负责,用通俗的语言,以做到家喻户晓。在他的倡导下,《上谕十六条》几乎达到了家喻户晓、人人能诵的地步。不光是教化训俗,在政治斗争中雍正也借鉴这种方法,他解决曾静投书案,在各地宣讲《大义觉迷录》,也是采用了这种训俗的路数②。

在皇帝的倡导带动下,很多家族根据上谕来制定宗规家训,常在每月朔望之日族人聚集祠堂时,由族长定期宣讲圣谕及国家的律法等内容,教育子弟忠君守法,完纳国赋田粮。这一时期的族谱中将《六谕》、《上谕十六条》、《圣谕广训》,及把律法内容编成易懂易诵有针对性的“律例歌”之类刊于谱首的,已是屡见不鲜。家族的尊长在家训的同时,也兼行着朝廷的教化之责。

孔子说过:“君子之教以孝也,非家至而日见也。”③说教人以孝,

---

① 《圣谕广训·序》。

② 参阅冯尔康《雍正传》第十章之“教化种种”一节,人民出版社1985年,第370~372页。

③ 《孝经·广至德章》。



不必挨家逐户天天上门去施教，只要造成尊敬天下为人父、为人兄者的风气就行了。官府的种种教化政策和措施，正是要造成有利于王朝统治秩序的社会风气和舆论气氛，以此影响制约家训和乡约的倾向。通过家训及乡约，朝廷的教化不必家至日见，却能收到家喻户晓的效果。正如陆世仪所讲的那样："朝廷之教以道德，则家庭之教亦以道德。"

另一方面，家训之作多为理学家所作或受理学影响很大。因而自宋以后，尤其是明清时代，理学主要是随着其家训载体的通俗化而日益影响着民众的生活，礼教趋于世俗化。虽然由于这一时期的封建礼教越来越僵化，故随着其影响的不断扩大，其对于家庭中的子辈与妇女精神束缚和人身压抑也越来越沉重，不值得去肯定，但封建政权和理学家能有效借助家教著作的影响以造成广泛社会舆论和影响的手段，却非常成功。

不过，由于模仿名人之作和受官府教化的影响，使得不少民间的家训常常流于形式，人云亦云，雷同者多，说教成分重，教育乏味，不免有古人所谓"屋下架屋，床上施床"[①]之讥了。

要之，宋明以来越来越多的政治家、思想家、教育家用很大的精力与时间去写作、编著和影响家训，政府愈加重视利用家训浅显通俗的"训俗"形式将其纳入最基层的教化体系之中。家训著作编著中的这种通俗化趋向，使得家训之作既不局限于家族姓氏之内，又突破了个人的生活范畴，与社会生活和社会变迁有着密切的关联。通俗化家训是这一时期社会平民化和宗族组织民众化的产物。

（原载《中国社会历史评论》第二卷，天津古籍出版社2000年）

① 《颜氏家训·序致》。

“大礼议”之争与明代的宗法思想

嘉靖时期“大礼议”,因怎样崇祀由兴献王世子即位的明世宗生身父母的典仪而发生的争论,是明代中叶的一件大事。它由典仪而起,就礼乐而争,其涉及面广泛,讨论问题深刻,远远超出仪礼的范围。评论者从政治史角度,或分析它对嘉靖初年的改革、统治阶级的内部政治格局的关系与影响,或论述它强化皇权与限制皇权的斗争实质,说明它在明代政治史上的重要影响①。但从宗法史和思想史角度分析,尚未深入,仅停留在封建宗法观念的腐朽性的简单论断上。古人对“大礼议”事件论述甚多,但大多就事论事,以礼非礼,局限在皇家事务内的是非上。本篇拟从大礼议中关于礼制,主要是宗法制与君主制的争论,以及这场争论的社会背景和思想背景等方面,论述它对明代宗族史、思想史上的重要作用与影响,试图从一个侧面反映明代嘉靖时期历史的一些特点。

大礼之争大致分为两个阶段。从正德十六年(1521 年)四月世宗即位,至嘉靖七年(1528 年)《明伦大典》修成,为第一阶段。这期间朝臣派别之争最突出,争论也最激烈,一派以杨廷和等人为首脑,另一派以张璁为主将。七年以后至十七年(1538 年)兴献王神主入太庙而称睿宗,为后一阶段。争论虽不及前期激烈,但持续时间久,主要是群臣与皇帝之间对礼的不同看法。对兴献王、后的典祀一步

① 参阅李洵《“大礼议”与明代政治》(《东北师大学报》1986 年第 5 期)、张显清《明嘉靖“大礼议”的起因、性质和后果》(《史学集刊》1988 年第 4 期)等文论述。



步变化，其过程大略如下：

正德十六年四月，明武宗病死，其堂弟兴献王世子朱厚熜因杨廷和所草武宗遗诏和孝宗张皇后懿旨即皇帝位，七月，立兴献王庙于京师，廷臣议考孝宗而以兴献王为皇叔父，世宗不允；十月，追尊兴献王、后为兴献帝、后；

嘉靖元年，称孝宗为皇考，孝宗张皇后为圣母，兴献帝后为本生父母；

三年四月，杨廷和前已去职，兴献帝后称本生皇考恭穆献皇帝、本生圣母章圣皇后，即兴献王与孝宗两皇考并称；七月，以兴献帝后为皇考，圣母，去“本生”二字，以孝宗、张后为皇伯考、皇伯母，群臣跪哭左顺门请愿，表示反对，世宗廷杖群臣；

四年，《大礼集议》成，作世庙，祀献皇帝于大内；

六年，以议礼为背景的李福达狱结案，颁《钦明大狱录》，杨派廷臣受到进一步打击；

七年，《明伦大典》成，对前期大礼议进行总结，张派主要人物加官晋爵，杨派主要人物追官夺职；

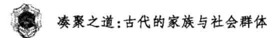
十五年，更定世庙为献皇帝庙，加庙号为睿宗；十七年，奉睿宗神主于太庙，序武宗之上，大礼议结束。

一 大礼议中的宗法之争

宗法制既有意识形态的内涵，反映为宗法观念，又具有上层建筑的社会体制，表现为宗族制度；宗法观念、宗族制度又深深融合于政治、思想乃至经济中去，对社会有重要的影响。在大礼议中，宗法问题是争论的中心问题，对待兴献王典祀上，其争帝、争皇、争考、争庙，尊崇与否的依据，往往在于宗法伦理上的可否，争论得十分激烈，它主要表现在三个方面。

(一)宗法原则之争

明武宗生前无子，又未立嗣，孝宗除武宗外，别无支子，武宗为孝



宗大宗系统单传而中绝；世宗则非孝宗一系，故带来大小宗问题。世宗为武宗堂弟，世宗父兴献王朱祐杬为孝宗亲弟，血缘关系最近，故得为张太后、杨廷和推为嗣君，但并不是皇位非他莫属。血统关系的亲近并非决定因素，武宗生前就曾有过宁王朱宸濠重金买通武宗嬖臣钱宁等谋为嗣君的事①。对他这个血缘关系疏远、辈分相差又大的人来说，嗣位也并不是绝对没有希望。这里关键有个继承宗统的问题，在大小宗法原则中，最重视与宗统相联的政统，并非十分看重血统的亲疏。所以杨派人物、大学士蒋冕就世宗即位的原因讲得明白：

陛下嗣承丕基，固因伦序素定，然非圣母昭圣（张）皇太后懿旨与武宗皇帝遗诏，则无所受命。②

继承宗统，先要区分大小宗之别，承认大宗，这才为继承君统铺平了道路，大小宗法是确定宗族内成员尊卑权力关系的最主要内容。世宗即位之初刚开始讨论崇祀兴献王典礼时，杨廷和就举出汉定陶王、宋濮王故事作为范式，说“此篇为据，异议者即奸谀当诛”③，态度十分坚决。昔汉成帝无子，立共王子定陶王为皇太子入继大统，后为哀帝，另立别的王子为定陶王；宋濮王十三子继仁宗后，是为英宗，从大儒程颐、司马光等议，以仁宗为皇考，其本生父母为伯父伯母。举这两个例子主要是讲：继承君统要承认大宗，先继承宗统，以义为先；为人后者不复顾私亲，家系服从于宗统，其中心是以大宗为本，严格皇族内大小宗等级名分，限制对小宗家系的尊崇。联系到兴献王的尊崇，故孝宗系大宗宗统与兴献王系小宗家系不能混而不辨，世宗尊崇小宗有违纲常名分。嘉靖四年杨言等上疏乞罢世室，特别强调：

祖宗身有天下，大宗也，君也；献皇帝旧为藩臣，小宗也，臣

---

① 参见《明史纪事本末》卷47《宸濠之叛》。

② 孙桐生辑《明臣奏议》卷5，蒋冕：《谏立兴献帝后庙疏》。

③ 《明史纪事本末》卷50《大礼议》。



也。以臣并君,乱天下大分,以小宗并大宗,干天下正统。①

与杨派观点相反,张璁一派则不看重大小宗之分,他们坚持尊家系,认为家系是不可变动的,抓住武宗遗诏中“伦序当立”、“兄终弟及”之语,从血统关系的亲近来论证世宗即位的合法性:

> 孝宗,兴献王兄也;兴献王,孝宗亲弟也:皇上,兴献王长子也,今武宗无嗣,以次属及。②

对古来君位继承上的大小宗法原则,张派采取不承认的态度,席书坚信:

> 自古天子无大宗小宗,亦无所生所后,《礼经》所载士大夫之礼,不可语于帝王。伯父子侄皆天经地义,不可改易,今以伯为父,以父为叔,伦理易常,是为大变。③

他们所依据的是血统关系上的“重一本”原则。在张璁等人坚执和世宗的压力下,礼臣主张的本大宗继统说步步退让,曾出现兴献王为本生考与孝宗为皇考的两考之说,这本是一种妥协方案,但“本生”仍表明兴献王的小宗地位,遭到张派的激烈反对。张璁指出;

> 孟轲氏曰:“天之生物,使之一本。”称两皇考是二本也,曾有两考之礼乎? 夫三尺之童,强以两考之称,必赧然不从,敢加之万乘之尊乎!?④

强调“一本”,并以此作为立论的出发点,既表示不忘自己所出的家系,又表示不必论孝宗系还是兴献王系,都是太祖之子孙,继太祖天下是为理所当然,“皇上之有天下,真犹高皇帝亲相授者也”⑤。“重一本”的观念在兴献帝庙祀问题上反映更为突出。大小宗原则与“重一本”原则是两派宗法论争区别的基点。

---

① 《明臣奏议》卷5,杨言:《论建世室疏》。
② 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第一疏》。
③ 《明经世文编》卷183,席书:《议定大礼疏》。
④ 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第五疏》。
⑤ 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第五疏》。

(二)关于祭祀权的争论

对待兴献王庙祀问题上，有一个从世室到世庙，由世庙再到献皇帝庙，最后入太庙的变化。

祭祀是宗法关系在宗庙制度上的反映，其祭法与宗法是一致的。君主嗣位又称“奉承宗庙”，大小宗法意义上的“尊祖”，是通过“敬宗”来实现的，只有大宗才有主祭始祖的特权，小宗则无此权力，只能通过敬大宗来尊祖，所谓“支子不祭，祭必告于宗子”①，由此也确定了大宗的正统地位。蒋冕指出：

> 自古人君嗣位，谓之承祧践祚，皆指宗祀而言。礼，为人后者惟大宗，以大宗尊之，统也，亦主祭庙祭祀而言，自汉至今未有为本生父立庙大内者。

反对作为天子的世宗为兴献王立庙祭祀，认为“岂可既奉大宗之祀，又兼奉小宗之祀”②。汪浚等又进一步说明：

> 陛下入奉大宗，不得祭小宗，犹小宗不祭大宗也。昔兴献帝奉藩安陆，则不得祭宪宗，今陛下入继大统；犹不得祭兴献帝。③

从庙祀上杨派是主张大宗之祀，也反对孝宗、兴献王二宗兼祀。

张璁等人不是从大宗的主祭权而是从“亲亲”原则出发，不分大小宗，不论本支，主张孝宗、兴献王二宗兼祀。应该为兴献王立庙于大内，世宗祭其父亦是人子之情，但在建庙的形式上要与太庙分出差等来：

> 奉神主而别为祢室，于至亲不废；隆尊号而不入太庙，于正统无干，尊尊亲亲两不悖矣。④

他们的建议局限在“兴献之异群庙，在称帝而不称宗”上⑤。从亲亲原则出发，虽然世宗可以祭其父于大内，远比在湖北安陆提高了兴献

---

① 《礼记·曲礼》下。

② 《明臣奏议》卷5，蒋冕：《谏立兴献帝后庙疏》。

③ 《明世宗实录》卷37，嘉靖三年三月丙寅。

④ 《明经世文编》卷183，席书：《议定大礼疏》。

⑤ 《明臣奏议》卷17，方献夫：《议大礼疏》。



王的地位,但对于太庙诸神主来说,毕竟还是从属地位。太庙之内,世宗祭四亲之礼不是完备的,缺其考庙。而从"重一本"的祭祀观念来说,世宗祭其父与祭其他列宗一样,理所当然。所以在兴献王庙祀问题上,有了从"亲亲"原则到明确"重一本"原则的变化。

压服廷臣反对意见后,在夏言、严嵩等帮助下,嘉靖十五年九庙重新建成之际,世宗更定世庙为献皇帝庙,定庙号为睿宗;两年后,终于把兴献王神主放入太庙,以家系为据,置睿宗位次于武宗之上,使其父具备了天子死后应有的一切尊典。夏言对此作了这样的解释:

> 我皇考献皇帝虽未登极为天子,然功业丕著,迹其圣德隆盛,默受天眷,笃生圣人……程颐所谓"物岂无本,今日天下皆出此人,安得谓无功业",正我皇考之谓欤!①

尊父就是尊祖重本,其合理性根据是从重一本观念推出的。

(三)宗祧问题之争

立后等宗祧问题是封建宗法关系得以维持延续、解决政治和财产继承权的关键,涉及立嗣、过继、兼祧诸宗统与家庭继承问题。在大礼议中,世宗的继统与继嗣的争论十分激烈,大小宗之辨是从君统继承角度讨论宗统与家系关系的,而宗祧立后问题则是从宗统的继承角度,宗统的一致性和延续性,讨论宗统与家系关系问题的。

杨派廷臣是这样论证君统、宗统和子嗣关系的:

> 窃惟正统所传谓之宗,故立宗所以继统,立嗣所以承宗,统与宗初无轻重。②

点出统、宗、嗣三者关系的一脉相承。继嗣为本大宗,本大宗又是继宗统的前提,宗统又与君统并行。其关键仍是重大宗,只有大宗才可继统,也只有大宗才可立后,这是大宗的为人后之义。何孟春从丧服制度上进一步说明为人后者重大宗而轻本生的关系:

> 《仪礼·丧服》为人后者,传曰:何以三年也?受重者必以

① 《夏桂洲奏议》卷20《奉敕更正皇考庙名疏》。

② 《明臣奏议》卷20,吴一鹏:《大礼疏》。

尊服服之,为人后者为其父母报;传曰:何以期,不二斩也,重大宗,降其小宗也。夫为人后者为之子,不敢复顾私亲,圣人尊礼,尊无二上。①

对于杨派礼臣所论和所举两汉以来本大宗、继统又继嗣的先例,张璁等人针锋相对予以驳斥:

此非圣人之言,汉儒之说也。或问者曰:议者以汉宣帝中兴,不尊史皇孙,而嗣昭帝;光武克复,不尊南顿君,而嗣元帝,以为可法者,何也?答曰:此不知正踵其非者也。

他们以批判的眼光看待这些,此皆为非,而正确的做法应该是"将使无后之人有后",而杨派的作法只能"将使有后之人无后矣"②。张璁等所主张的是不论大宗小宗,人人皆可有后,人人都可立嗣。

由于世宗为兴献王独子单传,如为孝宗子,则兴献王一系则绝。对于这个问题,杨派礼部尚书毛澄等建议:

礼,"为人后者为之子",自天子至庶人一也。兴献王子惟陛下一人,既入继大统奉祀宗庙,是以臣等前议,欲令崇仁王厚炫主兴献王祀。至于称号,陛下宜称皇叔父兴献大王,自称侄皇帝名,以宋程颐之说为据也。③

甚至有人主张干脆废止兴献王一系,薛蕙据古义认为:

"废小宗昭穆不乱,废大宗昭穆乱矣",先王所以重大宗,岂得不废小宗以继大宗!④

指出大宗不可废,而小宗则可绝,世宗当绝父嗣以后大宗,既为孝宗后继其统,则要为孝宗子续其序。

张派人物则站在亲情立场上看待这个问题,他们从民间立嗣习惯出发,认为独子、长子不可为人后,只有支子才可出继为他人子。

① 《明臣奏议》卷5,何孟春:《大礼议疏》。
② 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第二疏》。
③ 《明世宗实录》卷2,正德十六年五月乙亥。
④ 《明臣奏议》卷5,薛蕙:《为人后疏》。



“今兴献帝止生陛下，别无支庶，乃使绝其后而后孝宗，岂人情哉！”反对世宗继嗣说。在庙祀问题上他们既然主张二宗兼祀，在宗祧问题上，他们则主张孝宗兴献王二宗兼祧，“陛下之继二宗，当继统不继嗣。”①在反对派看来，只有大宗才可兼祧小宗，这则是以小宗兼祧大宗了。

两派关于宗法上三个问题的争论本是交织在一起的，其中心是大小宗观念与“重一本”观念的区别。在议大礼初期，大小宗观念占主导地位，随着争论和斗争的发展，到后期“重一本”观念居压倒优势。

如果把议大礼仅局限在是争论皇家内宗法问题的曲折是非，那就很难认清它的实质，陷于古人那种公婆各说理的纠缠之中。这需要把庙堂上的争论与民情联系起来，从社会上宗族制度的发展去看问题。像世宗这类由藩王入登大宝的例子在以前也不少，异议亦间有之，追尊生父之情也并非仅世宗才有，但很少从宗法伦理上引起如此大的波及面又旷日持久的争论。议大礼中，一般的小人物甚至都可以“妄议”皇家的宗统和家系的继承，讨论宗法观念的是非，尽管不少失职武夫、罢闲小吏、秀才监生上疏议论庙谟的目的有时在于片言取通显，但对宗法伦理却都很在行。从社会背景上看，议礼中两派所争论的宗法问题，正是嘉靖前宗族制度发展中所突出的问题，反映了宗族制度实行范围的扩大与宗法观念倡导上的矛盾，议大礼对宗法的争论有一定的必然性。

自宋元以来，恢复重建宗法制度的活动是以尊祖祭祖为中心进行的，具体表现为建祠堂、修族谱和置族田的宗法活动范围的扩大。这些活动都是打着恢复古代宗法的旗号进行的，但实质上它与传统的大小宗法观念是两张皮，其貌似而神非。原封不动的宗法上的复古已不可能，如清初屈大均总结这一时期的宗法实践所说：

> 今天下宗祖之制不可复，大率有族而无宗。宗废故宜重族，

---

① 《明臣奏议》卷17，方献夫：《议大礼疏》。

族乱故宜重祠。①

伴随着宗法活动的恢复和扩大,是"重一本"的尊祖观念越来越成为重要的宗法原则,同时影响了其他宗法观念的变化。"重一本"的尊祖观念既源于旧的大小宗法意义上的尊祖敬宗观念的部分内涵,已有的根深蒂固的祖先崇拜、慎终追远心理,强调尊祖,又适应了宋元以来新形势的特点,不再强调尊祖的前提是"重宗",先辨大小宗之别,而侧重的是尊祖"重族",重"一本"血亲。大小宗之辨,使祖先子孙的各宗支之间有了等级尊卑之分,而在"一本"观念之下,都是祖先的血脉,不再区分大小宗,各宗支间的子孙则趋于平等,这种平等主要反映在祭祀权上的平等。

大小宗意义上的尊祖,只有大宗宗子才有主祭始祖的特权,而四亲也不是人人能祭;强调"一本",始祖四亲则人人可祭。"重一本"观念的提出,是针对唐以来宗族血缘联系的松弛状况而来的,地主阶级需要重新恢复扩大宗族联络范围,尤其是适应了这一时期经济、政治地位得到很大提高的庶民地主阶层的需要,以利用宗族制度加强对民众的控制。它是旧已存在的家族认同心理在新形势下进一步加强而表现出来的特色,重新强调于宋代,程颐是大力倡导者,中经其他思想家政治家不断提倡而影响日深。但拘于传统的意识,在嘉靖以前,大小宗法观念的影响仍占有统治地位,它限制了社会上宗族制度范围向下的普遍化,并与"重一本"尊祖观念产生矛盾。清代理学家李光地后来回顾说:

> 始祖四亲于古固不得人人而祭,自伊川程子说曰"人本乎祖,始祖皆可祭也;服制及于高曾,则祭享亦如之,四亲皆可祭也",此固所以因世变顺人情,而为后世折衷。然以程朱所行考之,朱子则不敢祭其始祖,曰疑于僭。伊川遗命,乃有夺宗之言。②

① 道光《海南县志》卷8。

② 《皇朝经世文编》卷66,李光地:《家庙祭事礼略》。



由于传统大宗主祭权观念的作祟，至明初朝廷定品官家庙制，仍“权仿朱子祠堂之制”①。自北宋皇祐二年至明成化十一年，官府明确了从三品以上大员到所有品官之家的家祭制度②，立庙祭四亲的范围日趋由高而下。但从规定上，庶民之家仍不能建祠堂，只能祭父祖二代于居室，不论臣民，都不能祭其始祖。不能祭始祖，族人间缺乏共同的联系，宗族范围只能局限在很小的规模。这与地主阶级扩大宗族联系的要求，显然是有矛盾的。传统的大小宗法观念越来越束缚了宗族制度范围的扩大，嘉靖前普通人家立庙祭祖违制的现象已不断出现③。种种情况表明，如要继续扩大宗族制度，必须打破旧有的限制，在指导观念上来一次转变。正是在这种形势下，出现了“大礼议”的偶发事件，导致了一场宗法伦理上的必然之争，借着是否尊崇兴献王问题，代表正统观念的杨派和代表因时益损改良观念的张派及后来的夏言、严嵩等人，对天下所关注的宗法问题进行了全面的论争。

在这场争论中，张派在朝中虽然地位不重要，但理论上却占优势，还有如杨一清、费宏等一批人私下认可其说；杨派争礼的失败，固然有受君权压制打击的因素，但其所持观念的不合时宜，不能不说是个重要原因。正是由于大礼议与社会上宗族制度发展过程中出现的问题的紧密联系，所以，宗法之争是围绕皇族而进行的，它的影响却不限于皇家，而是在对社会宗族生活产生诸多影响，这种影响也表现在三个方面。

第一，“重一本”的尊祖观念确立了宗法伦理的中心地位，成为最重要的宗法原则。

大礼议中，张璁及夏言等人大张旗鼓地打出“重一本”的旗帜，

① 《明会典》卷87《品官家庙》。

② 见《宋史》卷12《仁宗本纪》、《明史》卷52《礼志》。

③ 关于嘉靖前民间立庙祭祖违制的情况，参阅李文治：《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用》一文的论述，《中国经济史研究》1988年第1期。

并与传统的大小宗法原则分庭抗礼,是一个标志。它影响到嘉靖时一些礼乐制度的改定、确立及民间宗族制的重要变化与发展。

帝王祭天,以祖配祀,明初以太祖、太宗(成祖)二祖并配郊祀。嘉靖九年罢二祖并配,改奉太祖独配。其改制原因,夏言上疏以为:

> 太祖太宗并配,父子同列,稽之经旨,未能无疑。程子曰:"万物本乎天,人本乎祖。……"是故人本一祖也,万物本一气也,宁有二本乎哉?若以二祖并配,则失一本之义矣。①

其立论的根据是从"重一本"尊祖观念出发的。

"重一本"除了对祖先的认同,就是对父子关系的认同。祖为宗族之本,父为祖之血脉的延续,是生身之本,故"重一本"之"重",一及尊祖,再至尊父。嘉靖九年孔子祀典的改定,是从后一个含义而来的。

自唐以来,历代统治者尊孔子为文宣王,相沿已久。但世宗却认为:"夫既以王者之名而横加于孔子,故使颜回、曾参、孔伋以子而配于堂上,颜路、曾皙、孔鲤以父而从列于下,安有子坐堂上而父从食于下乎?"子尊父卑,实在类似世宗与兴献王父子在大礼议初时的地位,故更孔子文宣王谥号,降为至圣先师,弟子尽除公侯伯爵称号,皆称先贤,减少祀典中的佾乐笾豆等,使他们不能僭越父辈。御史黎贯等上疏讥讽道:"陛下举行敬天尊亲之礼,可谓极盛无以加矣,至于孔子,则疑其王号为僭而欲去之"②。一语双关,切中世宗改典实处。明代多法祖制,唯礼乐不然,其原因是宗法指导观念的转变。

"重一本"的尊祖观念更深入民间,成为祠堂规模的扩大和与之紧密联系的修撰族谱的普遍指导思想。大力提倡恢复宗法制的方孝孺在谈到两者作用时早就明确指出:

> 则为谱以明本一,为始迁之祠以维系族人之心,今使月一会

---

① 《夏桂洲奏议》卷8《论郊祀不当以二祖并配疏》。

② 《明世宗实录》卷119,嘉靖九年十一月癸巳、乙未条。



于祠而告之以谱之意，俾知十百之本出于一人之身。①

大礼议中活跃人物霍韬在其家训中强调：

凡我孙子暨我妇女，仰我考祖如木同根，如水同源。②

这种报本追远的思想在家谱、祠规、家范中比比皆是，其普遍化程度是大礼议之前所不及的。

第二，太庙制度的进一步完善和民间追祭始祖与建置祠堂家庙的普遍化，是和大礼议事件直接相联系的，而后者又是"重一本"观念在祭祀上的具体实践。

世宗由藩王入继大统，虽对其父称帝称考尊崇，在庙祀上也屡屡突破旧制，但一时兴献帝神主仍不能入太庙称宗。相对于太庙诸神主地位来说仍有差等，属从属地位祭祀，如同庶民祭父祖神主与品官之家祭祖相比，并无单独的庙堂，是没有独立的"神格"地位，不能极尽世宗孝亲追尊之心。嘉靖七年在完成对其父追尊的第一阶段后，他提出要实行"以尊亲为大，以孝敬为先"的治国之道，并表白说："匪泥情率意之所敢私，实古帝明王要道者也。"③从九年开始进行九庙的重建和祀典的更改，九庙祀典更改厘正的重要一条原因是："我皇考睿宗庙于都宫之外，朕每事庙中考庙未备，岂有四亲之内而可缺考乎？"和世宗的尊父活动连在一起。十五年九月，九庙重建完毕，在夏言的辅助下，九庙的建置、形式，列祖列宗神主序列、列宗谥号庙号及祭典仪式，又重新具体规范，作为国家政权的重要标志之一——太庙制度进一步完善。随之更定世庙为献皇帝庙，加"睿宗"称号，离入太庙只差一步了。

紧接着在十一月，世宗在庙祀上追尊乃父的孝慈活动又进一步恩泽于臣民，导致了官府对民间宗族制度政策的重大变化。在"躬逢圣人在天子之位，又属当庙成"的情况下，面对民间宗法制度普遍

---

① 《逊志斋集》卷1《宗仪·睦族》。
② 《霍文敏公全集》卷6《合爨祭告家庙文》。
③ 《皇明诏令》卷21《上尊号宽恤诏》。

化趋向与传统大小宗法祭祖观念矛盾的现实,礼部尚书夏言上《献末议请明诏以推恩臣民用全典礼疏》,自然而然地提出了民间追祭始祖和建置祠堂的问题。夏氏认为,虽“九庙告成,祀典明备”,但“至于臣民不得祭其始祖先祖,而庙制亦未有定则,天下之为孝子慈孙者尚有未尽申之情”。他建议“诏天下臣民冬至日得祀始祖”,“请诏天下臣工立家庙”,得到了世宗同意。夏言说他的提议是因为“伏蒙圣谕:人皆有所本之祖,情无不同此礼,当通于上下,惟礼乐名物不可僭拟是为有嫌,奈何不令人各得报本追远耶!”其出发点与两年后兴献王神主入太庙一样,都是从“重一本”尊祖观念推出的。如前所述,人本乎祖,始祖四亲则人人可祭。夏言认为:许臣民得立家庙祭始祖是由于现在与古代形势大异,既无世职,又无采邑,所以必须打破“过于泥古”的宗法观念,有所变通。并讥笑那些僵持宗法古义的人,“若是欲窃取古人之制而为之是哉,所谓刻舟以求剑,胶柱而鼓瑟也,必不获矣”①。

这样,在太庙制有了“定则”后,臣民庙祀制也有了“定则”。从此庶民之家建置宗祠家庙及追祭远祖之事纳人轨制,被认为是合理合法了。民间追祭始祖修建祠庙的活动由思想家政治家的个人提倡,到首次官府的解除限制和倡导,在祭祖观念上有了根本的转变,突破了传统观念的束缚。除去在庙堂形制,规格上的等级差别外,在庙祀关系上达到了“通于上下”的祭祖原则。

有的学者认为嘉靖改制在宗族史上是一次巨大变化,它对建祠的发展扩大起着一定推动作用,民间大规模地建置祠堂家庙的活动实乃滥觞于明代中叶②。笔者十分赞同此种说法,想进一步说明的是:这次宗族史上有关庙祀制度的巨大变化的直接促成原因,是大礼议中对庙祀权观念讨论的结果,和明世宗追尊生父兴献王的活动息

① 《夏桂洲奏议》卷21。

② 参阅左云鹏:《祠堂族长族权的形成及作用试说》(《历史研究》1964年5—6期)、李文治:《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用》等文。



息相关。

第三,“为人后”宗法观念发生根本变化。

明初所定律令,虽不辨大小宗,许同宗立嗣,比唐律进了一步(唐律无此规定)①。但其本意在很大程度上,如弘治初大学士丘睿所说:“圣祖之意,盖以兴灭继绝,必前代帝王功臣贤人之后,不可不使血食也。”②重视贵族的立嗣,观念上仍含有古宗法之意。大礼议之后,“为人后”观念为之一变。既然古代只有大宗才可立后,余子无后者祔祭于宗子之庙,今既无宗子,又臣民皆得立庙祭始祖,人人皆本乎祖,自然人人皆可立后,延续祖宗香火,也不用祔食宗子之庙了。从舆论上,大宗的立后之义日趋销声匿迹,“人人皆可有后”的非正统观念已成为根深蒂固的宗法伦理。为此,不少持古礼者为之非难,详辨古今之不同。时人田汝成慨叹道:

> 宗法不明,而适子庶子皆称父后,立后之义不明,而同居异居昆弟之无子者,皆为立后……非先王之本旨矣!③

明末清初的黄宗羲也有感于这种非古义的立后之说的甚嚣尘上:

> 非大宗而立后者,古未有也;……今一人必求一继者,世俗之瞽说也!④

张璁等人在大礼议中所持“将使无后之人有后”的观点已普遍为“世俗之瞽说”了。

要之,大礼议导致了宗族史上的重大变化,这种变化的中心是“重一本”尊祖观念成为最重要的宗法原则,最明显的表现是民间建祠和追祭远祖活动开始普遍化,它又影响到修撰族谱的广泛化,是使宗法制度民众化过程发展到一个更深阶段的启端。夏言曾预测民间以“重一本”为中心的追祭始祖和建祠立家庙活动,将会使“愚夫愚

---

① 《唐明律合编》卷12《户婚·立嫡子违法》。

② 《续通典》卷81《总论为人后议》。

③ 《续通典》卷81《总论为人后议》。

④ 《黄梨洲文集·施恭愍立后议》,中华书局1959年,第476页。

妇得以尽报本追远之诚,溯源徂委,亦有以起敦宗睦族之谊,其于化民成俗,未必无小补云"①。从嘉靖后实际情况来看,它在"化民成俗"上确实是起到了很大的作用,考虑明清时代民间宗族制度的发达状况时,应该重视大礼议带来的影响。

二 大礼议中关于君主制的讨论

为了寻求对兴献王尊崇与否的合法依据,议礼双方又围绕着"天下为谁之天下"这个问题,对封建社会的根本制度——君主制,也进行了讨论,它是和宗法的辩论连在一起进行的。宗法之争,是从族权宗统的角度,争论太祖、太宗的天下是只能孝宗大宗一支继承,还是其他宗支也有此权力,而"天下"公私之辨,则是从政权家系角度,争论天下只是孝宗、武宗一家之天下,还是太祖、太宗其他子孙也有权袭继之,它是一个问题的两个方面。君主制的讨论虽没有像讨论宗法那样引起很大反响,也是值得重视的。古代封建王朝统治是以一个家族作为统治的中枢,国之君主,又同时是家天下的大家长,"君父"一词可以准确表明帝王一身兼二任的身份。"普天下之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣"的天下为私观念,几乎成了历代帝王的座右铭。另一方面,自古也有与之相对立的天下为"天下之天下"思想,它是作为对君主专制的抨击形式而出现的。

在大礼议中,杨派礼官在这个问题上所持观点代表了统治阶级的正统观念,以天下为一人之私,来论证孝宗对世宗的皇考地位。"天下者,孝宗之天下"是他们立论的依据,这方面何孟春的上疏最有代表性:

> 且天下者,太祖之天下者,太祖之天下也。自太祖至孝宗,孝宗传之先皇帝,特简陛下,授之大业。献王虽陛下天性至亲,然而所以光临九重,富有四海,于子孙孙万世南面者,皆先皇帝

① 《夏桂洲奏议》卷21。



之德,孝宗之所贻也。①

这里,何氏把“光临九重”与“富有四海”联系在一起,明确说明天下为孝宗一人之私产,自太祖有天下至孝宗有天下,一脉相传。世宗只有作为孝宗的子嗣,才能接续孝宗帝统,合法继承这份四海之业。

针对杨派礼臣所论,张璁反驳道:

天下者,祖宗之天下,天下之天下者也。②

霍韬则说得更干脆:

天下者,天下之天下,非一人所得私也。③

由此,他们认为统与嗣应该分开,社稷为重,嗣为轻。方献夫指出:

推孝宗之心所以必欲为后者,在不绝祖宗之祀,不失天下社稷之重而已,岂必拘拘父子之称而后为有后哉。

方氏又进一步对君主体制本身进行思考,得出较深刻的认识,认为天下应与家族分开,帝王之政体不能同于士庶之家体:

夫帝王之体与士庶不同。继统者,天下之公,三王之道也;继嗣者,一人之私,后世之事也。④

显然,其中的三王之道是带有理想化色彩的,他把自秦以来的君主专制体制,从君权神授的高度降为一人之私的狭念,触及君主制家天下的本质,并断言:

三代传统之义,远出汉唐继嗣之私者!⑤

张璁也有与方氏同样的看法:

夫统,帝王相传之次;而嗣,必父子一体之亲也。谓之统,则伦序可以时定,谓之嗣,则天恩不可以强为矣。……

---

① 《明臣奏议》卷5,何孟春:《大礼议疏》。
② 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第一疏》。
③ 《明臣奏议》卷5,霍韬:《大礼议疏》。
④ 《明臣奏议》卷17,方献夫:《议大礼疏》。
⑤ 《明世宗实录》卷43,嘉靖三年九月丙寅。

统与嗣不同，而非必父子一体之亲也。[1]

张派人物把天下看得重，继嗣看得轻，由此得出结论：世宗之得天下，非由孝宗，与孝宗世系无关，也没有对孝宗一系的义务，继承帝位是为了天下不可无君，并非为孝宗一人立后，天下为公。

自然，我们也应看到这种"天下之天下"的观点常和"祖宗之天下"相联系，立论上有其不彻底性。不过就立论者自身地位和环境来说，我们也很难要求他们的"天下之天下"思想能完全摆脱朱姓皇族一姓之天下的影子。不管他们立论的本意如何，但他们"继统公，立后私"，"统为重，嗣为轻"，君主体制应与家族体制分开的主张，在当时不能不说是一种大胆的议论，表现了他们思想中光辉的一面，应当给予必要的肯定。

大礼议中的这种"天下之天下"的思想，源自先秦已有的公天下思想，上承宋元，下启明末清初的非君论思潮，是非君论历史纵向体系中的一环[2]。它的产生有其特殊的社会和时代背景，明武宗的荒淫，刘瑾的擅权，刘六、刘七农民起义，寘鐇、宸濠二王之叛，钱宁、江彬的乱政，这些都使得君主专制制度的腐朽性得到了充分的暴露，人们自然要对君主体制的神圣性产生怀疑和思考；世宗以藩王得位，专制皇权一时处于软弱状态，而且面对礼臣继统必继嗣的压力，世宗一时也需要一种非传统的理论，对君主政体的讨论有一定的必然性。

由于时间短，只局限在议礼初几年，张璁等人没能进一步提出系统的理论，甚至有些一鳞半爪，没能深入论述。他们自身又多是政治家，不是思想家。但他们的观念是对明初朱元璋删节《孟子》以来，强化君权理论的一种逆动，是对居于正统地位的家天下观念樊篱的一次冲击。而且由于争论是在庙堂之上进行的，这自然比某几个思想家在私下著述议论影响要大。

---

① 《明经世文编》卷176，张孚敬：《正典礼第一疏》。

② 参阅冯尔康：《关于黄宗羲工商"皆本"的思想》一文有关论述，见《清史研究通讯》1986年3期。



君主体制的优劣，如明末清初思想家黄宗羲所指出的那样，本是后世之君“以如父如天之空名禁人之窥伺者”①。虽然张璁等人本意原在为追尊兴献王制造舆论和寻求根据，但客观上使得他们成为了冲破这种禁锢的窥伺者，而为议论君主制的是非优劣制造了舆论和根据。对君主体制的议论和是非，是对它产生的罪恶揭露和批判的必然一步。从这个意义上讲，大礼议中对君主制的讨论，是明末抨击君主专制制度罪恶的非君论思潮的先声。

在某些方面的思想渊源上，二者也有相通之处。如他们在议论或抨击君主制时，立论多借孟子之言为据；又都有一个“三王之道”或“三代”的理想王国，来作为自己社会政治蓝图的构想。虽然在深度和广度上前者不如后者，但后者是在前者议论的基础上才能进一步发挥和深入。明末清初对君主制度的抨击那么深刻和广泛，其背景仅从明朝晚期的形势去分析，不考虑有较长的思想准备阶段，恐怕是一日之寒而难成三尺之冰，应该联系到嘉靖初大礼议中对君主制度的是非优劣争论的这一环节。

三 大礼之争的思想背景及对明世宗个人的影响

杨派立论，多据宋儒，以理学正统自居。杨慎宣称：

> 臣等与桂萼等学术不同，论议亦异。臣等所执者，程颐、朱熹之说；萼等所言，冷褒段犹之余也。②

冷段二人反对师丹定陶之义，主张顺人情以尊崇汉哀帝本生父母。杨慎的话道出两派立论的思想依据的不一。张派人物并不掩饰这一点，他们也认为：

> 礼官所议，有未合乎人情，未当乎名实者。一则守《礼经》

① 《明夷待访录·原君》。

② 《明世宗实录》卷40，嘉靖三年六月乙卯。

之言,一则循宋儒之说也,臣独以为不然。①

张璁等人并不过多地从旧典上寻章摘句,立论多从天下情理出发,以非于传统、拨乱反正为己任。他们的争礼,是要"复三代数千年未明之典,洗汉宋悖经违礼之陋习"②。

在礼之本源问题上,杨派强调大义,礼是大义,把礼与情看成是截然对立的,求礼于人情之外。多次论述,"夫情既重于所生,义必不专于所后";"圣人制礼,尊无二上,若恭敬之心分于彼,则不得专于此故也"。提出要"以礼抑情"或"抑情守礼"。

与杨派论点相左,张璁等人则认为礼不必外求,他们援引《礼经》中"礼非天降,非地出,人情而已,故圣人缘人情以制礼"一条③,作为"礼出乎情"的理论根据,把繁芜的礼归结为人情。张派在宗法争论上多讲"孝"。"孝"的概念本来是很庞杂的,孝子事亲最基本的是生养、死葬和丧后祭祀三事,而这些又和宗法名分等级相联系。它既包含了父子之间的亲情天伦义务,更强调其中严格的等级尊卑,是处理父子之间关系的一种行为准则,也是处理宗族内尊卑关系的一种规范。

天子之孝与士庶又有不同,杨廷和指出,以孝治天下,不在于悖行追尊之典,而在于以礼事亲:

> 自古帝王入继大统,皆不行追崇之典,岂忘昊天之情,无罔极之恩哉?而儒者之论亦未尝议其不孝,何也?天无二日,国无二统,身无两考,尊无二上。守此者谓之纲常,行此者谓之典礼。④

他是侧重了孝中"义"的成分,重纲常而轻天伦关系。

张璁他们强调的"孝",则是从亲情、天伦出发,侧重其中的

---

① 《明臣奏议》卷17,方献夫:《议大礼疏》。
② 《明世宗实录》卷43,嘉靖三年九月丙寅。
③ 《明经世文编》卷176,张孚敬:《正典礼第一疏》。
④ 《明臣奏议》卷17,杨廷和:《请正纲常昭典礼疏》。



“情”。霍韬认为，世宗宁可舍弃天下，也不能舍弃父母以考孝宗：

> 是父母重而天下轻矣，若宋儒之说（指濮议），天下重而父母轻矣，是求之圣贤之道则不通也。①

重父母的中心是把尊亲奉养放在首位，“孝子之至莫大乎尊亲，尊亲之至莫大乎以天下养”②。所以追尊孝养兴献帝、后是治天下之必然，无可非议。

强调情，以情而争，使得张璁等人在理论上占了很大优势。《明史》的作者评论说：“璁、萼、献夫议尊兴献帝，本人子至情，故其说易人”③。是有道理的。不但易入于世宗之耳，也易入于世人之耳。杨派礼臣的严辨大小宗之别，以义理为重，尽管他们广览古籍，博征旧典，仍难折服于人，其说与天下情理相悖，在理论上不得不处于劣势。

强调义理和侧重人情的杨派与张派的大礼之争，也是思想界传统的朱学与新兴的王学之争的一个侧面反映。大礼议前后，正是王学兴起之时，它的兴起并非仅为王阳明一人之力，是有一个相宜的思潮来衬托的，议大礼中张派的一些观点虽不一定就直接受王阳明的影响，但与其思想同向。阳明的心学，从思维角度上看，有冲破朱学禁锢、活跃思想界的作用。王学反对权威，强调本心作用，提出“心外无理”的认识命题，求理于本心之内而不假外求④。对封建宗法伦理道德也是一样，“有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。……理岂外于吾心耶”⑤。张璁等人的“礼从情出”与其思想可谓殊途同归，起到了同样作用。

在“朝廷所用，非明经而不悖于程朱之说者，不得兴”的时代，张派人物不拘于传统，以“合乎人情”，“当乎名实”为准则裁量一切，宗法观念上的异于旧说，对君主制是非优劣的议论，也促使众说并起，

---

① 《明臣奏议》卷5，霍韬：《大礼议疏》。
② 《明臣奏议》卷17，张璁：《议大礼疏》。
③ 《明史》卷196，“赞曰”。
④ 《王文成公全书》卷4《与王纯甫书》。
⑤ 《传习录》中，《答顾东桥书》。

学术气氛十分活跃。持程朱之说的杨派人物蒋冕为此忧虑地指出：

世之学者，任情违礼，言人人殊，岂人人故自殊其言哉！学术不明，人自为说，陷于一偏一曲而不自知也。①

这种非于理学传统，不以程朱是非为是非的状况，与心学影响的扩大显然是有关系的，这样的学术环境也是嘉靖前所不曾见的现象。张派不少人物和王阳明联系密切，方献夫、黄绾、黄宗明又为其显宦弟子，在思想上受其影响也很自然。王阳明本人对大礼议之争虽未公开介入，但私下是赞同张派之说的②。

在义理和亲情的矛盾中，明世宗处在这对矛盾的交点。由于所处的角色不同，世宗即位以后，作为皇帝和作为藩王不一样，在对待父母仪礼上应有不同的理性规范，理与情发生严重的矛盾。世宗从湖北安陆藩邸一到京城，就面临着抑本生、隆大宗的压力，时年十四岁，也正是对外界感受较强的时期。从十四至二十一岁（正德十六年至嘉靖七年），繁芜的仪礼，审密的宗法，理与情的斗争，一直萦绕困惑着这位年轻的君主，总也离不开礼的影子，礼对他日后的影响极深。

在义理与亲情的问题上，明世宗最初是想采取折中的办法，他曾对礼臣表白过这种心情：

大义不敢有违，第本生恩情亦当兼顾。③

为了兼顾本生恩情，世宗甚至不惜低颜降尊，贿赂礼臣以乞通融。“上欲推尊所生，尝遣中官谕意，至长跽稽首。（毛）澄骇愕，急扶之起。其人曰：‘上意也。上言：人孰无父母，奈何使我不获伸？必祈公易议。’因此囊金畀澄。”④

但是，在情与理的矛盾中世宗是很难取折中的。杨派的大小宗

① 《明经世文编》卷124，蒋冕：《为后大宗疏》。

② 参阅《明史·黄绾传》载南京刑部主事归安陆澄之事。陆澄“初极言追尊（兴献王）之非……（后）澄乃言：初为人误，质之臣师王守仁，乃大悔恨”。

③ 《明世宗实录》卷36，嘉靖三年二月戊申。

④ 《明史·毛澄传》。



之别，孝宗天下之说，不但压低了兴献王、后的地位，也压低了世宗自身的地位，给其本人带来很深的自卑心理。随着其皇权地位的稳固，这种自卑心理便转向到它的反面，走向另一个极端，“以英年未学之君，俨然自负为制作之司命”①。由受礼的困惑压抑，到对礼的大改大动，在尊崇典礼上他的所作所为突破了原有的规范，极尽追尊之私情。

同时，其父兴献王的加帝号，称考、立世庙、入庙称宗这些做法要能维持长久，世宗以小宗身份入继大统，兼祀二庙和兼祧二宗，在后世不得非议，他也不得不在礼乐方面调整旧有规范，把人情对理性的突破又给予新的规范，仍以礼的形式固定下来。他的对制礼作乐和繁文虚礼非常在意，也就不是偶然的了，要处处说明其对生父尊崇活动的合理性。这一点在其父的称宗和他本人庙号的拟定上很能体现出来。

嘉靖十五年，改朱棣的“太宗”庙号为“成祖”，与兴献帝称“睿宗”同时进行。以兴献王宗系比之明初燕王宗系，虽都属藩王并非大宗，但皆为正统，照样百世不迁。“文皇帝也，宜有功而祖报焉；献皇帝也，可有德而宗称焉”②。将其父与明成祖放到同样重要的地位。世宗自己庙号之定也是如此，皇帝庙号在其本人死后由继位天子而定，但世宗庙号之“世”字，则由其本人生前预定，在历史上很是少见。嘉靖十五年，世宗在谈到要更“世庙”名称为“献皇帝庙”的理由时说：“且‘世’之一字，来世或用加宗号。”③公开表示了自己的愿望。其目的无非是刑部员外郎邵经邦早在嘉靖八年上疏中挑明的那样：“以尊亲之典为至当，而欲子孙世世守之”，并“俾万年之后，庙号世宗，子孙百世不迁”④。

① 《霍文敏公全集·徐序》。
② 《皇明诏令》卷21《明堂礼成诏》。
③ 《明世宗实录》卷192，嘉靖十五年十月己亥。
④ 《明世宗实录》卷106，嘉靖八年十月丁卯。

理对情的压抑，给世宗造成的影响很难消除，也给嘉靖朝的政治带上很深的烙印。左顺门哭阙、李福达之狱和平时因议礼而得罪的官僚，大部分人终嘉靖之世不再复用，虽遇国家大赦，亦唯不及，造成大礼的禁锢。嘉靖十二年八月，因庆贺皇第一子生，颁诏天下大赦，但"唯大礼，大狱（李福达狱）得罪及建言诸臣冯恩等皆不原。"冯恩曾因劾张璁等，被世宗视为"徒以大礼故，仇君无上，死有余罪"①。在世宗看来，这些人的罪行简直等同"十恶"。

官僚们之间争斗，也往往抓住他的这种心理，"盖欲中伤于人，恐非此（指议礼事）无以激陛下之怒；欲固宠于己，非此以得陛下之欢也"②。张璁以议礼故，很快登上内阁大学士宝座，第为首辅，从考中进士到入阁当国仅六年时间，在官场上极为少见。夏言以改动太庙礼乐典祀"大蒙帝眷"③，成为世宗新欢，而与张璁分庭抗礼。严嵩因在兴献帝称宗人太庙等礼仪上条画详备，为日后攻倒夏言并取而代之铺平了道路。嘉靖朝的礼部尚书之职，在六部尚书中处于非常重要的地位，这在有明一代是很少见的。小官僚们也多以改礼作乐去迎合世宗，以求得显职。大礼议对明世宗个人影响极深，他的以改礼制乐为己任的特点，偏执虚荣刚愎自用的作风，都可以从中找出根源。

两派在大礼之争中，除去对宗法伦理、谁之天下问题的见解与思想根源的不同外，他们所持观点，又很大程度上与各自的政治地位和利益相一致，大礼之争的同时，又伴随着内阁党争的背景，皇权与阁权的矛盾亦掺杂其中，这里限于篇幅，不作讨论了。

综上所述，大礼议对兴献王的尊崇与否的本身不是什么重要的事情，但围绕它而进行的宗法制度与君主制度的争论，却要我们给予重视。大礼议实际上是一场上及君主体制，下至宗族制度，有关政治

---

① 《明世宗实录》卷153，十二年八月乙未。

② 《明世宗实录》卷56，五年六月丁丑，刑科给事中管律疏。

③ 《明史·夏言传》。



思想、宗法伦理观念的一场规模空前的大辩论,有着深刻的社会背景。宗法问题是争论的中心,给社会带来的影响也最大;君主制的争论,客观上完成了明末抨击君主专制罪恶思潮的思想准备阶段;争论双方思想渊源的对立,又在一定程度上反映了朱学与王学的对立;大礼议对明世宗的个人思想和政治作风,烙印尤深。这些都是我们考察明代宗族史和思想史时,所不应忽视的内容。

(原载《南开史学》1991 年第 1 期)

明代南方的人口教育和士人群体的构成

自唐以来,随着经济与人口中心南移的完成,南方地区文化的发展一直十分突出,多为研究者所重视,而与之相关的人口教育及地区差异则很少论及,这些问题对于研究明代人口知识结构的格局及其对社会生活、文化和经济发展的影响不无益处。笔者拟以明代中期南卷考区六省科举功名中进士乡贯的分布为例,对南方的人口教育及知识群体的素质形成,从人口社会史角度就此问题进行探讨。

一 南卷区各省人口中的进士功名构成状况

文化构成是衡量人口文化素质的基本尺度,它表现了一定时间、一定空间的教育普及状况和发达程度,我们可以通过对明清时代科举制度下的各种功名结构的考察来分析当时的人口文化素质状况。这是因为科举制度与人口的教育是紧密结合的,它反映并制约着教育的发展,所谓:

> 天下之学,不惟其教,而惟其取;所取而为科举之文欤?则其学为科举之学![①]

追求功名的人读书愈多,则该地文化人口的基数也愈大。由科举考试产生的秀才、举人、进士三种不同的功名资格,可视为古代三级不同的"学历"资格,加上没有功名的童生,这四种层次的读书人形成

① 《清经世文续编》卷66《礼政·贡举》。



了不同文化程度人口数量上的金字塔形。四者之间的数量,有一定的比例可循,我们获知其中最高的一层,即进士的数量,便可大略获知某一时间、某一地区各种层次的读书人数状况,并通过考察进士数量在人口总量中所占的比重,进而对各地人口教育的程度和知识群体做出分析。

乡试和会试均为三年一考。明初乡试各省数额不拘,自洪熙时始有定数,至成化十年各省定额总计为1165名。会试名额最初亦无定数,也至成化十一年后而定为300名,甲乙二榜实际录取时会略有增多,但与规定数额不会相差很大。以政府所定的数额计,则乡试录取额与会试录取额之比率约为4:1。童生试定额,明初定为在京府学60人,一般府学40人,州学30人,县学20人①,以后又令增广生员,数额不限;弘治元年,全国有府147,州277,县1145,即同时亦应有相同数目的府州县学②。童生试大至为三年二试,如以明初的定额计,则三年之中录取生员数额在74260名以上(这里增广的生员数额等未计),与同期举人录取数额相比为64:1,此数权作参考,科举中由秀才到举人这关是最难过了,生员很多。这样,举人的数额是进士人数的四倍,秀才人数又是举人数额的六七十倍左右。童生与秀才的比例随地方文化教育发展程度而异,但二者之差额也不会太小。万历年间江西学校九十余所,生员数万,童生十几万③;上海县在学廪增附生共约六百五十余名,平时县试童子不下两三千人④,其比例大致可见。

南卷区包括南直隶(今江苏、安徽、上海)和浙江、江西、福建、湖广(今湖南、湖北)、广东五个布政司。明代会试自仁宣以来,根据各地情况和南北文化发展的不同,在全国逐渐分成南北中三卷,分取不

---

① 以上定额数见《续通典》卷19《选举》、《明史》卷70《选举志》所载。

② 《明臣奏议》卷6,马文升:《陈治道疏》。

③ 《明神宗实录》卷412,万历三十三年八月癸卯。

④ 叶梦珠:《阅世篇》卷2《学校》。

同数额，但在每一卷区内，各省之间则不再有定额分配，这就便于进行比较，它们之间的起点都是一样的，对于人口的文化素质，进士功名的结构和差异及其变化原因，可作出比较合理的分析。南卷区录取数额占全国总数额的55%，其中南直隶的凤阳、庐州二府及滁、和、徐三州属中卷区范围①，分析时一并考虑。

考察时间是从正统元年（1436年）至隆庆六年（1572年），共一百三十七年时间。这期间再分为前段：从正统元年至弘治末年（1505年）七十年；后段：从正德元年（1506年）至隆庆末年（1572年）六十七年，每一段大约是二至三代人的时间。这其中的人口登记数是按时点计算的（并不严格，古代登记人口是没有规定过标准时间的），而进士数是按一定的时间区段内考取额累计得来的，这是因为明代历次人口登记没有同时记载各地人口中的功名状况，记载各地功名状况的《进士题名录》又同人口数没有直接的联系，它只反映某一时点新考取进士资格的人数，而不是这一时点上整个进士功名资格的人数状况。

下表是正统至隆庆间南卷区各省考中进士的乡贯分布，同期各省人口平均数及进士功名构成状况。进士数是据《明清进士题名碑录索引》（上海古籍出版社1980年版）和《明进士题名录》（清刊本）参照统计的。其中进士出身属军匠等籍而乡贯编入卫所的，依其驻地所在归入地方；属官户等隶南京官署的，归入应天府，隶中都留守的，归入凤阳府，二者皆入南直。在人口数中占半数的妇女被排除在科举之外，她们极少有受教育的机会。另外贱民也是不能参加科举，明代登记人口也不载他们，这些是需要注意的（见表一）。

---

① 除了以上二府三州外，中卷区还有川桂滇黔四省，录取额占全国总数的10%。北卷区包括鲁晋豫陕和北直隶五省区，录取额占全国的35%。见《续通典》卷19《选举》。

表一 南卷区各省进士数、人口数及进士功名构成情况

时间	地区	各省进士数及占南卷区总数%		各省人口数及占南卷区总数%		各省进士功名构成(每10万人中进士数)	备注
		人数	%	人数	%	‱	
正统至弘治1436年—1505年	南直	1015	28.7	9081386	31.3	11.2	人口数是弘治四年、十五年的数字平均，据梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》①甲表72、乙表29所载计算。
	浙江	805	22.8	5291853	18.3	15.2	
	江西	719	20.3	6722547	23.2	10.7	
	福建	461	13.0	2084372	7.2	22.1	
	湖广	317	8.9	3977500	13.7	7.9	
	广东	220	6.2	1837821	6.3	11.9	
	合计	3537	100	28995479	100	12.2	
正德至隆庆1506年—1572年	南直	1098	26.0	10112359	33.1	10.9	人口数是嘉靖初年、二十一年、中年的数字平均，据梁书乙表41、乙表29、乙表42所载计算。
	浙江	1043	24.7	4719932	15.5	22.1	
	江西	699	16.6	6858107	22.5	10.2	
	福建	673	15.9	2425527	7.9	27.8	
	湖广	440	10.4	4398478	14.4	10.0	
	广东	265	6.3	2002429	6.6	13.2	
	合计	4218	100	30516832	100	13.8	

从进士数量上看，各省差别悬殊，多的上千人，少的二三百人，以南直为最多，浙江、江西次之。三省之和竟占到了整个南卷区总数的70%左右（前期71.8%，后期为67.3%），是明代高知识阶层人口群体集中地区和文化发达之地，其以南直为中心。三省以下为福建、湖

① 上海人民出版社1980年。

广和广东。就人口而论,南直人口最众,江西、浙江次之,三省人口也占到了六省人口总数的70%以上(前期72.8%,后期71.1%),其包容的人口量是相当大的,远非另外三省所及,闽、楚、粤三省人口之和尚不敌南直一区。

人口基数愈大,考中进士和人数自然会相对多。从进士功名构成状况来看,文化发达地区并非就人口文化构成一定要高。比较表中同一省内进士数、人口数两个百分比,已反映出二者的不一致性。文化发达与教育的发达二者之间有很大联系,但并不完全是一回事,文化发达往往多受政治、地理和传统的影响,如政治中心所在地、商业发达与交通便利的城镇都会聚来大批文人,促进该地文化的繁荣。教育的发达则是从人口的整体去考虑文化水平的高低,衡量的基本尺度应是反映当时文化构成的进士功名构成比率。

六省区人口中进士功名构成的基本趋势是以闽浙为中心,福建为最高,由东向西而低,自中间往南北而下。其具体顺序,前期,福建、浙江突出,进士功名构成率均在六省的平均线之上,其次为广东、南直、江西,大致在一个水平线上,最下为湖广。后期顺序未变,小的变化是江西、南直的比率比前期略有降低,其他地区或多或少都有所提高,浙江、福建提高的幅度最大。南直、江西虽考中的进士数额不少,却因人口的基数大,故进士功名构成率被拉了下来。浙江的情况却不同,浙江人口也不少,人口密度又最高,而进士功名构成率却不低,仅次于福建,它的人口却是福建的两倍,这是一个较为突出的现象。湖广在后一期人口总数增多了不少,其进士功名构成并没因此降低,反而有所提高,也比较显著。

进士功名构成的地区差异和变化,反映了人口文化构成的地区差异和变化,从前后两段时间情况来看,进士功名结构的格局是比较稳定的,在较长时间内变化不大。这种分布格局使我们对明代南方人口教育的发达程度和区域差异,有了一个基本的估计。



二 制约南方人口教育发展的基本因素

(一)经济发展水平

在影响地区人口教育水平差异诸因素中,最重要的是生产力发展水平的地区差异。农业是自然经济最重要的部门,官府所定税粮的人均负担额,可作为比较一定的时间和范围内农业生产发达程度的简明尺度。人均税粮越多,表明人均粮食占有量或人均耕地占有数也越多,社会越富足。以此比较,也克服了因自然地理条件的优劣不同,而带来的地区间农业生产水平起点不一所造成赋税轻重的差别,明初定税额时就有一般民田与重租田等分别①。自然条件优越的地区赋税重,但其人口一般也多,在相近的地区,人口总是由自然条件差的地区流向条件优越的地区,以人均负担税粮额角度来看,二者之间的比较起点大致是持平的。

下面我们以人均税粮为尺度,观察一下南直所辖各府、直隶州经济发达的富足地区与功名发达地区的联系,以府、直隶州为单位,范围相对小,它们之间征收的项目、征粮的差别不会很大,也便于比较。下表中的进士数是正统至弘治年间考中的进士数,人口平均数以弘治年人口数代替,税粮额为弘治十五年数(见表二)。

① 《明史·食货志》。

表二 南直隶各府、直隶州人均税粮与进士功名构成情况

地区	税粮（石）	进士数	人口数	人均税粮（升）	进士功名构成（每10万人中进士数）	备注
应天府	226814	119	711003	31.9	16.7	进士数统计方法见前表说明；税粮数、人口数见梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》乙表36、甲表67所载。
苏州府	2091987	237	2048097	102.1	11.6	
松江府	1031485	115	627313	164.4	18.3	
常州府	761341	150	228363	333.4	65.7	
镇江府	189836	25	171508	110.7	14.6	
泸州府	76709	31	486549	15.8	6.4	
凤阳府	212868	33	931108	22.9	3.5	
淮安府	395296	40	237527	166.4	16.8	
扬州府	246526	60	656547	37.6	9.1	
徽州府	171633	94	65861	260.6	142.7	
宁国府	107315	19	371543	28.9	5.1	
池州府	68198	10	69478	98.2	14.4	
太平府	49914	25	173699	28.7	14.4	
安庆府	131772	28	606089	21.7	4.6	
广德州	17698	8	127795	13.9	6.3	
徐州	147016	5	354311	41.5	1.4	
滁州	8471	11	49712	17.0	22.1	
和州	11376	5	67016	16.9	7.5	
南直合计	5942255	1015	7983519	74.4	12.7	

人均负担税粮超过全省平均线在一百升上下的重税府，有常州、徽州、淮安、松江、镇江、苏州、池州七府。功名发达地区有徽州、常



州、滁州、松江、淮安、应天、镇江、池州、太平及苏州十府州，进士功名构成率均在或接近全省平均线。表中所列重税七府，多是南直隶中农业经济最为发达的地区，其中不少地方的手工业、商业也很著名。苏、松以税粮过重闻名天下，二府税粮竟在300万石以上，为南直隶的一半，重税的包袱也并没压垮二府的农业经济，苏、松二府整个经济的发达同样是闻名天下。可见经济的发达，对于重粮的负担是能够承受的。反过来说，重粮的征收也不只是针对农业，在很大程度上是针对整个经济发展的状况的。上述七府中，淮安、徽州农业并非突出，但一个是运河沿岸商品交流的重镇，一个是庞大的商人集团的故里，经济实力都不差。经济发展的不平衡，影响了文化教育发展的不平衡，经济发达的重税七府，恰恰都在功名发达的十府之中，二者的一致性不是偶然的。徽州和常州府功名构成率最高，它们的人均税粮也最重，在三百升上下。一些进士功名构成率低的州府，如凤阳、庐州、安庆等府，其人均负担税粮则只有一二十升左右。

经济发达与功名发达的联系不是偶然的，科举、教育的发达，人口文化素质的提高，是以经济发达作为后盾，随经济的发达而提高。经济的发达又要求有较高文化素质的人口与之相适应，离不开人口教育发达的依托，二者互为影响和作用。

（二）地理环境的影响

首先，地理自然条件的不同，影响了职业结构和谋生手段的变化。闽浙的功名发达与此有关。这些地区的生产力水平并不低，但自然环境并不优越，山多地狭，浙江丘陵地带占全省十分之七，而福建山地丘陵又在十分之九以上。再加上人口密度过大的因素，人口多与耕地不足的矛盾就十分突出了，很多人只能在土地生产以外的士、工、商上谋求出路。士为四民之首，在有文化传统之地，业儒者是不会少的。福建福清，土地贫瘠物产不丰，“君子多业诗书，细民多持工艺”；长乐，“土瘠民稠，男勤耕读，女尚蚕织”①。浙江严州，“民

① 乾隆《福建通志》卷9《风俗》引明人语。

贫而啬,多文学之士”①。江西一些地区“土瘠人贫,而无一人不读书者”②。话虽有些夸饰,但这种以书上耕耘作为谋生手段的人很多的现象,却无庸置疑。

另外,地理环境又直接或通过影响生活方式间接地影响人们的心理,山川湖泽对人们嗜好气质的形成、性情的陶冶起一定的作用,而性情嗜好对人们的读书学习又有影响。青山秀水自然是学习的好环境。古代一直把地理环境的这种影响作用看得很重。明人就有不少这样的看法:

> 江南山川盘郁,其融结偏厚处则科第为多,如浙之余姚、慈溪,闽之泉州,楚之黄州,蜀之内江、富顺,粤之全州、马平,每甲于他郡邑。③
>
> 浙东多山,故刚劲而邻于亢;浙西近泽,故文秀而失之靡。④
>
> (福建兴化)壶山兰水映带秀发,故其人好礼而修,文士相矜以名节。……咿唔之声比屋相闻。⑤

这些说法过分夸大了地理环境的作用,但如果把它放在适当的位置,再考虑到如经济、生活方式等其他的影响就不无道理了。

(三)地方重教风气和传统

号称“海滨邹鲁”的福建有历来重视地方教育的传统,不少学校、学田早在宋代就已建置了,自两宋以来就“多响学,喜讲诵,好为文辞,登科第者尤多”⑥。至明代,登科第者以人口平均计又甲居全国之首。地方官民的“无负海滨邹鲁之望”的传统思想很重,尤其重视对学校的投资,官府以拨田买田、私人以捐田等形式添置学田的现

---

① 《大明一统志》卷41《严州府》。
② 《明神宗实录》卷412,万历三十三年八月癸卯。
③ 《广志绎》卷1《方舆崖略》。
④ 乾隆《浙江通志》卷99《风俗》引旧志。
⑤ 乾隆《福建通志》卷9《风俗》引明人语。
⑥ 《宋史·地理志》。



象蔚然成风,学田遍布于各府州县,这在南方各省中是比较突出的①。又如书院的建置,明前期福建有书院 36 座,平均一府有 4.5 座,而与之毗邻的广东省书院 25 座,每府平均 2.5 座,福建明显优于广东②。

地方重教,使得有功名的读书士人受到社会的相当重视,并进一步影响带动着更多的人读书。南直隶松江府功名发达,"以至村野小民皆知以教子孙读书为事"。究其原因,当地人何良俊以为"四方名流汇萃于此,薰陶渐染之功为多"③。三吴地区好文善辨,谢肇淛认为"亦其风气使然也"④。浙人沈德符谈到家乡科举状况时,得意洋洋:"累朝教育,遂以科第甲海内,信非偶然?""宜其声气之相感也。"⑤这种"薰陶渐染之功"、"相感之声气"的背景因素对人口教育的推动作用不小,无形之中激励催促着人们读书和追逐功名。

(四)宗族教育功能的发挥

自宋以降,宗族制度在民间有了普遍化的趋向,特别是在南方地区。置族田建宗族义学是宗族重要的活动,以诗书传家作为宗族兴旺、子孙发达的根本保证。一些宗族科举功名发达,源远流长,号称"望族",和其读书人多,宗族人口文化素质较高,宗族教育功能强,是分不开的。"非有赫赫之武功、煌煌之伟迹,而自明至清世为右族"的南直毗陵庄氏宗族,在明末所定的《鹤坡公家训》中告诫族人:"待师之礼尤宜忠敬,忠敬积于中,礼币隆于外,然后可望其子成立矣!"⑥可见其非常重视对子弟的读书教育。由弘治至明末,该族六

① 参阅曾玲:《明清福建的学田》,《明清福建社会与乡村经济》,厦门大学出版社 1978 年,第 161 ~ 175 页。

② 据《大明一统志》卷 74 至 85 统计,该书所载主要是顺天以前各府书院的设置情况。

③ 乾隆《江南通志》卷 19《风俗》。

④ 《五杂俎》卷 3《地部》。

⑤ 《万历野获编》卷 15《科场》。

⑥ 《毗陵庄氏族谱》卷 11《训诫》。

世间累计男口98人，其中就出了进士6人，举人6人，诸生27人，文化人很多，而且层次也高①。从嘉靖后“恒冠冕于两序之间”的浙江慈溪师桥沈氏宗族，规定自始祖、孝友、忠节可入祠堂祭祀外，登科第和升学校者，也要祀之，以“右文教也”②。右文教的思想使得族塾义学在很多地区相当发展，很多宗族在这方面舍得投资。福建闽北地区不少宗族族田收入用于培植士人的费用，往往仅次于祭祖。他们认为“士为四民之首，人才乃一族之望”，在教育族人上不怕花本钱③。

家族教育在其长期发展中，又有一套行之有效的教育方法和措施，尤其重视儿童的启蒙教育和入学前的文化教育，这在许多家谱中的“家法”或“训戒”中都有反映。文化发达的宗族自身家学渊源流长，在促进本族功名发达方面作用不可低估。慈溪师桥沈氏自宋元以来专治《毛诗》，“以三百五篇世为家学”。有明一代沈氏出了进士10人，举人31人，其中除了4人以《尚书》、《礼记》取甲乙榜外，其余的人皆以《毛诗》显名④。

宗族教育功能的有效发挥，在学校教育和社会教育不发达的社会，其对人口教育程度的提高是个重要的促进。在明代也形成文化人口分布上的这样一个特点：在功名发达地区，文化素质较高的人口又多集中在一些文化发达的“望族”之中。

明代南方进士功名结构反映出的人口知识结构知识群体分布的格局，对于区域经济与文化的发展，社会的流动和社会结构的变迁，在长时间内有着重要的影响。明代的人口教育中，抛开科举制本身

---

① 《毗陵庄氏族谱》，该族人口数与科第功名人数据卷3《世系录》，卷9《科第》统计。

② 《师桥沈氏宗谱》卷2《宗祠志》。

③ 参阅郑振满《明清闽北乡族地主阶级的发展》一文，见《明清福建社会与乡村经济》，第108～109页。

④ 《师桥沈氏宗谱》卷1《科第志》。



弊端不论，制约其发展的诸多因素，对提高人口文化素质和发展地方教育，有许多方面值得重视，有历史的借鉴意义。

（原载《历史教学》1993年第6期）

清代族谱谱例中关于女性的入谱

宋以来的私家族谱的谱系记载上，与隋唐以往重视门第婚姻的士族谱牒最大的不同，是重男不重女，女性在家族谱系的记载中处于可有可无的地位，以致不少族谱被人们戏称为“光棍谱”。族谱对女性记载的漠视，并非都是故有的尊男卑女的意识在作祟，亦是宋以后族谱功能转变后一定程度上的演变趋势所要求。对于女性入谱及其书法的探讨，在宗族史及谱牒史的研究中应是不能忽视的问题①。本篇以清代族谱一些谱例中的规定为例，对于女子入谱的书法及其宗族对女性的看法加以探讨②。

清代女性入于谱系主要是两类：一是族妇的入谱，也就是本族男性成员的配偶妻与妾的入谱；二是本族所出的女性成员，即族女的入谱。第三类是因女性亲属和婚姻关系而产生的妇族与婿家的男性成员的入谱问题。族妇和族女的入谱并不是当然的，有资格上的限制和行为上的要求，族女不入谱也是很常见的，妻和族女有改嫁行为，妾无有子女，很多宗族的规定都是不能入谱的，外戚和婿家的入谱

① 学界对宋以后谱例研究的相关状况，参见常建华《20世纪80年代后期以来的中国族谱研究》一文(《社会生活的历史学》，北京师范大学出版社2004年，第286～290页)；此外冯尔康：《18世纪以来中国家族的现代转向》第四章有“对女性及两性关系的书法”一节，对女性入谱的书法有专门的讨论(上海人民出版社2005年，第185～189页)。

② 谱系与传记，魏晋间各自为书，自宋以降私家谱兴，谱、传合归于谱书。族谱记载女性，一是入于谱系，一是入于传记。入于谱系比较多见，记载简单；入于传记只是一些道德和行为被褒扬的少数女性，叙述比较详细。笔者在此仅讨论女性入于谱系的书法。

更少。

一 族妇的入谱

在族妇入谱的资格上，妻（包括嫡母、继母）的入谱主要与其地位有关，而妾（庶母）的入谱则与其能否生育子女相关联。直隶故城宣统《祕氏族谱》载道光《凡例》中有关族妇入谱的规定：

> 嫡母、继母无子女皆书，庶母有子女亦书。妇人节行昭彰者备载，以垂不朽。妇人以从一为正，改嫁者不书。

大多数族谱都有类似的限定。其中书与不书的原因，解释亦近相同。清河同治《张氏贻谷堂支谱·旧谱凡例》说：

> 嫡出之子虽殇亦书，明有子也；书有出之妾，重嗣续也；既出之妇不书，明其非我妇也。①

江阴同治《辋川里姚氏宗谱》的谱例亦说：

> 有节行者，必为立传以表之。其有因夫亡而改适者，墨其姓，惩失节也。妻虽无子亦书，贵敌体也。妾惟有子则得书，贵传宗也。

谱书中族妇的入谱，由名分的尊卑、有无子女和能否守节因素决定。嫡母与继母皆为父之正妻，一般是不论有无子女皆书，所谓“贵敌体也”。庶母为父之妾，她的书与不书，则要看有无子女，有子者的书，是因为“贵传宗”和“重嗣续也”。有无子女是一般的规定，另一重要原则是从一而终的问题。如有守节和改嫁之行的，则是可以例外，所以妾无子女者可书，是“重节也”；而妻改嫁者则不书，或者书而用特别的笔法，所谓“惩失节也”。谱系中的书与不书，体现了宗族对族妇的劝惩理念。

根据这种劝惩的理念，妻妾入谱的笔法也就有了相应的不同。正常的情况下，嫡妻的入谱，一般书“配”书“娶”，并在姓氏下标出子

---

① 同治十三年季秋镌，贻谷堂藏版。



女数、生卒年以及娘家的地名等内容;继母书"继"或"继配"。出现改嫁或娶再醮妇的情况,则与此不同。改嫁者或不书,或用特别书法以示贬黜。如山东《黄县太原王氏族谱》卷首的《凡例》中明文规定"改适者不收"。即墨万氏族谱《谱例》规定可以收娶改嫁妇,但"改适者,书氏字,氏上必空一格,示黜也"。常州《毗陵庄氏增修族谱》道光《续增义例》:娶继室者书"继配",但"娶再醮者书'室'字;继娶再醮者书'次室'二字。有出醮者削姓空白,以别薰莸"。沧州《郑氏族谱》宣统《家谱例》规定相对宽松,娶改嫁妇而有子者,则仍书"配氏":

> 夫亡妇改嫁者,无子者书"无嗣",不书"配氏";有子者仍书"配氏",知所出也。①

显然,子嗣是重于守节了。湖南湘乡平地胡氏族谱妻妾的分野并不明显,该谱重视妾的上谱是因为子嗣的关系,另外,胡氏对改嫁者的记载也比较宽容:

> 妻特书,妾亦特书,妻与夫敌体,而妾乃为嗣续计,类举之,循而核之,自相统也。……
>
> 改嫁者,不直斥,为人之亲者讳也,宽之以全子道,严之以明妇道。②

妾的书法与改醮妇相近,或者更低一些。妾一般书"侧室"、"纳"或只书"氏"。宁晋同治《百忍堂张氏增修族谱·凡例》:

> 侧室无子者不载,有子者于正室下加"及"字,以别之。

湖南汉寿《盛氏族谱》卷首《凡例》规定:

> 续娶未嫁之女书"继配",续娶已嫁之妇书"继娶";妾书"侧室"或书"别室",母以子贵则书"又娶"。③

---

① 宣统辛亥年梁口村第三次修谱订本。

② 《湘乡平地胡氏续修族谱》卷首,《嘉庆十五年庚午十四派嗣孙修辞胥隽氏敬譔序》,民国二十六年安定堂木刻本。

③ 光绪二十七年广陵堂活字印本。



族妇入谱，一般是附在其丈夫之后，但族妇的书法亦对男子的入谱产生很大影响。甘肃西厢里张氏光绪《续秦州张氏族谱》在《例言》说：

> 谱牒为考世系，自以男族为重。兹曲顺人情，并将妇女仿近世谱式用小字附详，以为年远查考旧姻之备。

一般说来，族谱记载女性是作为记载男性的附庸，但实际上，有无这种附属性的记载，族人的婚配和子嗣情况，对于一些宗族中的男性入谱及在谱中的地位是极为重要的。沧县孟村《张氏家谱》宣统《家谱序》：

> 凡年已成人，又聘有妻室者，俱登于谱，如年未成人只附其名于父谱之内，不另赘叙。

能否单独上谱或是附在父谱之下，是由其家中女性决定的。在山东即墨光绪《万氏谱例》中亦有类似的规定：

> 未娶而夭者书"殇"，娶而夭者书"早卒"，无嗣者书"乏"、书"止"。

在谱牒的这种表述中，如果没有女性的附属记载，那么这个男性在宗族中也就是一个不完整的男性。

二 族女的入谱

清代多数族谱不载本族的女儿，这是一个常见的原则，即谱例中所谓"有妇无女之例"[①]。族谱不载族女与记载族妇的原因一样，宗族之女终究要嫁人，成为他姓之妇，故而不载。所以，多数族谱或只是简单地记载族女嫁某人而已。山西灵石道光《陈氏族谱·凡例》中说：

> 女生卒年月寿享不书，以其内夫家而外父族也。只从父传

① 道光《毗陵庄氏增修族谱》，《续增义例》。

下书适某人。有节孝封赠者宜并书之,以表其贤。[①]

不过,还是有一些族谱记载族女,除在室女外,也包括出嫁女甚至女婿。记载女儿的原因,一是考虑女儿与儿子一样也是骨肉之亲,她们的婚嫁不能忽视。江西抚州宜黄谢氏认为:“女本一脉。凡出适必书其女之名,配某姓及其里居,重婚媾也”[②]。二是记载女儿所嫁族氏,有别婚姻、防止近亲婚的作用。如山西永济解氏族谱有详细记载婚家的规定,是为了“以防再作亲谊,辈数不致颠倒”[③]。三是女儿中有“节行”者人传,亦可光大门楣,为宗族增光。

江苏江阴同治《辋川里姚氏宗谱》说:

> 女亦子也,嫁者书,再嫁则不书。中下殇不书。男受室,女适人者,虽早亡亦书。女虽出嫁,有节行可传者,据春秋录伯姬之义,宜书之,以表其贤。

《毗陵庄氏增修族谱》载嘉庆辛酉年《旧谱义例》:

> 女子未嫁书“(待)字”,已嫁书“适”。

直隶沧州宣统《郑氏族谱·家谱例》:

> 旧谱女已嫁者,书适某庄某门而无族,至代远年湮无所稽考矣。本谱书适某庄某公某某第几子,某某女之夫堂无可考者仍按旧谱例,女未嫁者书名或书“待字”二字。

该族出嫁、待字女皆书。前述山东即墨万氏族谱光绪六年《谱例》:

> 诸谱有载女者,吾家女不入谱。而贞烈者必书,亦门楣光也。

万氏虽然族女不人谱系,但对于再醮妇或妾来说,有无女儿却有重要的意义。其谱例又规定:“妾与再醮,无子不载,无子有女亦载;妾无子女而有节亦载,重节也。”根据妾与再醮妇的上谱与否,也能判断

---

① 陈允中等重修,道光二十七年刻本,中国人民大学图书馆藏。

② 谢赋文等修、谢性卓等纂《宜邑谢氏六修族谱》,《凡例》,同治九年刊本,国家图书馆藏。

③ 乾隆《蒲坂解氏谱略·谱范八条》,解洵修,乾隆十八年钞本,国家图书馆藏。



出其是否生有女儿的情况。

很多族谱不载族女，但可能会有这方面的登记资料。直隶定兴鹿氏宗族在编纂家谱之外，另外修有《简明世表》，各家备留一册，"生有子女及婚嫁卒葬，随时详记表中，每年于清明祭墓，冬至祭祠及春秋官祭之日，交值年汇总登记世表，以备续家谱之用，如不自行登记，及三年不到则续谱之时，不能详载"①。嘉兴姚氏规定："族中男女生卒事故，及婚嫁姓氏，由本房随时开报，庄正副查明，登载簿册，以备刊刻家谱，不致错漏。"②鹿氏和姚氏的这种记载宗族男女人口情况的登记表，是修谱所用的备用资料，但不一定都用于族谱，特别是关于族女的资料，随着时间的推移，它可能会逸失，不如族谱能保持长久。

三 外戚和婿家的入谱

一部分族谱在记载女性的同时，也记载了妻妾的娘家或族女婿家的主要男性亲属，是附在女性的入谱上，主要是一些社会地位显赫的外戚和婿家，一般情况下外戚和婿家上谱并不常见。

直隶沧县孟村《张氏家谱》载宣统二年《家谱序》规定：

> 凡妻配某氏，系某人之女；女适某姓，其人住某州某县某村某名讳某字某职衔，并为注明，远而无考者姑阙不载。③

要求家谱记载男女族人的婚家姓字、家居地、职衔等。前述沧州宣统《郑氏族谱·家谱例》则具体定出母族与夫婿之家的尊卑笔法：

> 妇之母族、女之夫堂尊辈称公，平辈书名，所以明尊卑也。

江阴《辋川里姚氏宗谱》：

> 夫妇为风化之原，妇家姓氏阀阅，从其夫附见之。

① 定兴光绪《鹿氏二续谱·凡例》，光绪二十三年本，国家图书馆藏。

② 光绪《嘉兴姚氏家乘》第五册，《义庄赡族条规》。

③ 民国十七年本。

该谱记载女儿的同时,还要将女儿之子也要记上一笔,"所适婿有显达者,亦书于女适某氏之下。外孙我之自出,亦如之"。池州仙源杜氏规定了外家和婿家上谱的条件和限制:

妇之祖,科第自举人以上,官阶自知县以上,书"娶某县某地某职某人孙女"。婿之父亦然,书"女适某县某地某职某人子某职某人"。其妇与婿之伯、叔、兄、弟虽贵不书。①

记载官宦显赫的外家和婿家可以荣耀本宗,但遇到改嫁再醮问题,可能会影响到家族声誉,便要舍弃这种显赫。绩溪仙石周氏宗族明文规定:"所娶再醮妇,翁虽显不书。女再适,婿虽显不书。祖制如是,从一而终之义也。"②

有的族谱在谱系外单有专门的《婚姻志》记载外戚及婿家的情况。常州《毗陵庄氏增修族谱》嘉庆辛酉年《旧谱义例》:

谱内例有婚姻志,今不及另叙,即于各名下配偶其祖、父显名者,书其职衔讳某孙女、讳某女。或由外籍则书某省州县,详自出也;继娶如之。女子未嫁书"字",已嫁书"适"。婿之姓名并官职、科名、庠序皆书之。

记载外家和婿家,主要是那些有"显名"者,这是光耀本族之事,不过记载外戚和婿家的原则执行起来不容易,从谱系中很少看到实际运用情况。如毗陵庄氏宗族嘉庆年间《义例》虽然规定要详书"配偶之祖父显名者,书其职衔讳某,孙女讳某,女详自出也。女所适,书其婿之姓名、官职、科甲、庠序云云",但到了光绪元年续修族谱时,谱系所载与谱例规定差距很大,"乃旧谱与义例不符者殆十之六七"③。

族谱记载婚家本源于中古时代士族之间对门第婚的重视,宋元以降,士庶的界限已经淡漠,良贱之间的区隔依然存在,所以一些谱

① 光绪池州《仙源杜氏宗谱》卷首,《凡例》。
② 宣统绩溪《仙石周氏宗谱》卷2,《凡例》,宣统辛亥善述堂刻本。
③ 《毗陵庄氏增修族谱》,光绪元年《修谱凡例》。



例中仍然要求对婚家加以记载。但是良贱之间的通婚毕竟少见，族谱对婚家情况的记载也就不甚重视。另外，庶民的地域间通婚范围狭窄，婚家往往不出百十里内，情况多熟悉，因而也怠于记载。山西洪洞王氏的情况就是如此。王氏旧谱凡姻家姓名、官阀都入谱，说我族"无为屠仆舆隶者，实有光于家乘"。但嘉庆二年再修谱时则不再收入。其中原因是"第吾族人丁繁衍，若备载内外姻族，其字数当不减所编生卒述略，既未易举，而各家姻族率在数十里内，虽历年久远，皆能述先世某配某人女，某之女适某人之子某。称谓、婚媾自可无忧背戾，故不载"①。

四 欧苏谱法与清代纪朱谱例中女性书法的比较

苏洵曾说过："苏氏族谱，小宗之法也，凡天下之人皆得而用之。"②除了苏氏的小宗法外，还有欧阳修的谱图，欧苏谱例一直为后世族谱编纂者所遵循。欧苏谱例中对女性的入谱并无特别说明，但一般说来是排斥的，如苏洵在《苏氏族谱》中开宗明义说："苏氏之谱，谱苏氏之族也。"③强调族谱专为苏氏之族所作，排除以往重视门第婚的士族谱牒中兼顾婚姻之家的记载。苏谱的这种原则在清代民间的修谱中影响是很大的。山西灵石道光《何氏族谱》的编修采用欧阳氏的《世表图》、苏氏的旁列五世，并仿效苏谱的"苏氏之谱谱苏氏之族"之言，也称"何氏族谱为何氏作也"。特别强调"女子适人，不主宗祏，即外家，亦属他家，不得混载"④。

不过欧、苏谱例相比较来说，欧阳氏之谱例记载较为简单，对于偏重族中男性成员的记载比较适合，而对于那些重视记载女性状况的族谱来说，苏谱又是比较合适一些。直隶沧州郑氏宗族，原来采欧

① 嘉庆《洪洞薄村十甲王氏族谱》首卷，王楷苏等修，嘉庆二年刊订，国家图书馆藏。
② 《嘉祐集·大宗谱法》，文渊阁四库全书本。
③ 《嘉祐集·苏氏族谱》。
④ 卷1《凡例十则》，道光十四年续刻本，中国人民大学图书馆藏。

谱直谱例,后改用苏谱的横谱例,改例就是"今因男配女适较旧谱详细,字数太多"的缘故。该族《家谱例》说:

> 旧谱男配有氏而无族,故代远年湮不知妇所出,况女亦骨肉之亲未可轻忽,本谱配氏无考者,书配未详,可考者书配某庄某公某某第几女,若有氏而族无可考者仍按旧例。……旧谱女已嫁者,书适某庄某门而无族,至代远年湮无所稽考矣,本谱书适某庄某公某某第几子,某某女之夫堂无可考者仍按旧谱例,女未嫁者书名或书"待字"二字。①

郑氏重视女性的入谱和记载,故而改欧谱例为苏谱例,但这只是利用了苏谱的形式,而与苏谱的原意则未必相符。

如前所说,欧苏谱例对女性入谱并无特别强调,对女性记载也仅包括族妇的姓氏、享年简单情况,如苏谱唯书"娶某氏"而已。一些清代族谱中对女性入谱的记载,显然是在欧苏谱例基础上引申增加了自己的内容。常州庄氏宗族修纂族谱,除采用欧苏谱法外,"又取法近时名谱",著录排行、字号、官职、科名、庠序,娶某氏或继娶及侧室,次书男几人,注明嫡某、继某、庶某出,及生卒年月日、次葬所、次移徙等,并强调"女如之"②。在女性的入谱上,庄氏更多的是受"近时名谱"的影响。

在清代的著名谱例中,受到人们推崇的有纪昀《景城纪氏家谱序例》和朱次琦《南海九江朱氏家谱序例》③。纪、朱二谱例在女性的入谱上有着明显的不同,具有代表性,也基本反映了清人对女性入谱不同认识。

归纳景城纪氏和九江朱氏家谱的序例中女子的书法,按族妇、族女、婚家分类,其异同大要如下。

---

① 沧州宣统《郑氏族谱·家谱例》。

② 《毗陵庄氏增修族谱》,嘉庆辛酉年《旧谱义例》。

③ 《纪文达公遗集》卷8,《续修四库全书》集部·别集类,第1435册,第352~355页;《朱九江(次琦)先生集》,沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第13辑,台北文海出版社1967年,第301~321页。下引两谱例的内容不再一一注出。

《景城纪氏家谱序例》中女性的书法

关于族妇的上谱：

载卒年而不载生年，因为“妇谱卒而不谱生，其卒于我，其生不于我也”；

不载妇名和排行次第，“魏晋诸谱妇皆注名，今不注，据《孔丛子》也。又或注次第，今不注，妇以夫为长幼也”；

妇曰某夫人，曰元配，曰继配；佚姓者，曰某氏；

庶母不书，“庶子不书所生母，统于嫡也”；

妇无子者不书，“无子而妇守节者，虽未立嗣亦不书，宜有嗣者也”；

妇改适者不书，“旧谱皆书庶氏之母，今不书”。

关于族女的上谱：

不载族女之所适，“古法记女之所适，（《世说注》上之上引《谢氏谱》，下之上引《袁氏谱》。）今不记，从苏氏也”。

关于婚家的上谱：

附载，“详字与官爵及妇族，据《世说注》所引诸谱也”；“妇父称讳”。

《南海九江朱氏家谱序例》有关女性的笔法

关于族妇的入谱：

妇必系某公配，妻以夫为纲，即以夫为名也；

有封者称封，无封者通曰“安人”又曰“原配”，曰“继配”；

妻前后娶必书，妾亦书，正家也。庶子不书所生母，统于嫡也（《景城纪氏谱》之例）；

妇改适，旧谱皆书庶氏之母，孔门不讳经义也。晋王氏谱并离婚不讳也，今不从，隐夫凯风孝子，抱无言之恫者也。

关于族女的入谱：

女可纪者，未嫁、已嫁内外得并书。《唐志》王方庆王氏女记例也。在室者章女美，出适者为家荣也。

关于婚家的入谱：

妇详祖父族里并及亲串，《世说注》引诸姓谱类，然《硕人》首章之义也。

朱谱晚于纪谱，对纪谱多有借鉴吸收，如“庶子不书所生母”，即

注明是采纳《景城纪氏谱》之例。两者不同之处相比较起来,朱谱较纪谱更为重视对女性的记载,上谱的限制也少。比如对改适妇和无子妾的记载,纪谱轻言不书、不注;朱谱则相对宽泛。对族女的情况纪谱明言不载,而朱谱则是不论未嫁、已嫁并书;对婚家的记载,朱谱也较纪谱更明确地要求"详"记妇之父祖、族里及亲戚。

从谱牒发展的渊源上说,纪谱对欧苏谱例多所继承,对魏晋至隋唐中古时代的谱牒笔法多加排斥,更具"近世性"的特点。而朱谱对中古时代士族谱例多所借鉴,对女性入谱相对重视,有族谱的"复古"倾向。谱例上作为"近时名谱"的纪谱与朱谱的差异,在清代族谱谱例中多有反映。

五 结 语

修谱的笔法,是指族谱编修过程中的文字上和格式上的表达方式,这种笔法,维系家族制度,强调族内血缘关系和等级地位,受到修谱者家族主义的义例和观念的制约①。无疑,清代修谱笔法其中的女子入谱的书法,亦是反映了当时的宗族制度和伦理观念。对于族谱谱例中女性及两性关系的书法,冯尔康先生指出:"基本上是以女性的贞节为准则,失节者削,节烈者书,这是第一条;第二条是传宗接代思想,看妇女有出无出,有出妾亦书,无出则再嫁妇、妾不予书;第三条是等级观念,婚姻失类,无论男女,概不宽容。"②这里第一条和第二条的贞节准则和传宗接代思想,主要是针对族妇的入谱规范。第三条的等级观念是针对族中族女和男女婚家的。如同前面我们论述纪谱与朱谱的特点一样,这些准则,多是反映了宋元以来出现的私

① 关于修谱书法的定义和意义,参阅徐扬杰:《宋明家族制度史论》中"家谱的撰修及其义例和原则"一节的相关论述(中华书局1995年,第447页)。

② 冯尔康:《18世纪以来中国家族的现代转向》,上海人民出版社2005年,第189页。



家谱“新谱”特色，它重视族妇而不重视族女的记载，也不重视婚家的记载。

不少谱例中都有女子书法的细致规定，似乎对女性的入谱很重视，但实际的情况往往不是如此，尤其是对族女和婚家的记载，时常出现谱系与体例不一的情况。谱例上说得多，而谱系中记载的却很少。在常州庄氏族谱中有“旧谱与义例不符者殆十之六七”的状况，这是因“有妇无女之例”原则造成的。族谱中这种情况的出现，并非都是重男轻女，或者说是重视男妇轻视女儿的关系，而是宋元以来宗族制度发展的需要。宋以来宗族制度的扩大化与庶民化，其主要目的在于“敬宗收族”，扩大宗族组织群体，出嫁女和婚家无关于此，故而多不收入。江苏吴县民国《六修洞庭安仁里严氏族谱》的主修者说得明白：

> 女宜书，兹不书，仍旧例也，各详其家谱也。案，婚姻必由谱系者，辨良贱也，则女应书谱，载于父表之后。乃近世只知谱为敬宗收族，而以女无关传系，遂不书女，殊失谱之古义。①

说族谱不书族女是“殊失谱之古义”，非常确切。浙江鄞县新河周氏宗谱根据“古法”记载改嫁的女性，其族谱《凡例》解释说：

> 改嫁，古人不讳，晋《王氏谱》且书离婚，今具书之，古法也。

周氏对苏氏谱例不重族女的记载不以为然，特别赞赏魏晋时期谱牒重视女性的笔法，说：

> 《苏谱》不纪女所适，然《世说注》所引《谢氏谱》、《袁氏谱》具纪之，今纪之以为是宜书者也。②

宋以前的中古社会重视门第，则士族婚姻必由谱系，女必书，婚

---

① 严庆祺等修《六修洞庭安仁里严氏族谱·序例》，民国二十三年上海中华书局铅印本。

② 周岳等修《鄞县新河周氏宗谱》卷首，《凡例》，道光二十六年世德堂活字本，南开大学图书馆藏。

家亦书[①]。宋元以来随着宗族组织的庶民化,这个原则也在日渐淡化。清代仍有不少族谱编纂者对此进行反思,倡言恢复中古时代重视女性入谱的笔法。当然这种对女性入谱的重视,更多的是针对女性的自身,而不是要完全“复古”到门第婚制度下的对女性家族的重视。晚清以来,随着提倡个人主义的新观念对族谱编纂的影响日深,这个原则更被赋予了时代意义的新内涵。

(原载《中国社会历史评论》第十卷,天津古籍出版社 2009 年)

---

① 朝鲜王朝早期时代的族谱还保留着魏晋南北朝族谱那种复古的特点。陈捷先先生指出:“古朝鲜族谱唯一与中国明清族谱不同的是他们‘重外裔’,即有关妇女的记事很多,特别是所娶妻室的家人与所嫁女儿的婆家,凡有任官与出仕都被记人。这一现象确与明清中国族谱不同。不过朝鲜时代有两班门阀的政坛特殊阶级,婚姻关系是集合政治力量的一种工具,妇女在其中扮演的角色必然重要。正如中国魏晋南北朝时代的族谱,记录妇女之事颇多,也是与当时选官制度等有关的。”其后来的变化,又与明清时代中国族谱的演变很相似。常建华先生指出:十八世纪的朝鲜族谱发生重大变化,“宋儒的思想被深入理解,修族谱更加普及和程序化,通谱的性质加强,女性的地位在族谱中下降”。参见常建华《朝鲜族谱研究》序及“结论”部分,天津古籍出版社 2005 年,第 1、150 页。



辛亥革命后新观念对传统宗法意识的冲击

——由民国初年几则因谱涉讼案例看社会观念的变迁

清末民初的中国正经历着前所未有的社会变迁，辛亥革命的发生，又加速了这种社会变迁的广泛性和深刻性。这一时期，帝制被推翻，共和初建，西方文明涌入，南京临时政府及北京北洋政府颁布一些社会风尚改革的法令，新风尚、新意识、新思想蔚然兴起，社会观念发生了急剧的变化。在这些变化中，最为传统的家族观念也受到了极大的冲击。

传统社会的族谱之作，原本有雍睦宗族、防止族众漠如路人之义。因而族人对谱法谱例理解的不同与争议乃至于出现对簿公堂、争讼法庭的情况，有悖于作谱者之睦族本意。清末江苏仪征人吴文镕在给新昌《花桥冷氏族谱》所作的客序中说：

> 顾予视事一载，披览讼牒，往往因山场墓道，肆竞忿争，甚有矜私智觊公产，甯易谱辞操同室之戈，而转忘一本之谊者。匪徒人心之浇讹也，傥亦前之人谱法之非尽善耶。①

这种因谱牒而发生争讼的事情，明清就有之，而在民初转型社会中，它又有了其时代的特色。本篇拟就民国初年因谱涉讼案例的部分北洋政府的档案②，从因谱涉讼案例所引起的争议，探讨辛亥革命后的

① 吴养原编《吴文节公遗集》卷69，《清末民初史料丛书》第31种，台北成文出版社1968年影印本。

② 南京中国第二历史档案馆藏，全宗号二四一，下引档案资料卷号，均出于此，不再特别注明。

社会变革给人们社会观念带来的深刻影响。

一 新旧观念的冲突与入谱人身份的争议

族谱不但是家族谱系记载的载体,而且在一定的时期也为宗法实践活动的伦理准则和社会判断是非的尺度。民国初年因谱牒而涉讼的民事案卷中,因对谱牒的理解而产生的纠纷,以家产、祠产、祖茔和宗支的争讼为多,涉及家族成员、宗支间的身份与权利等问题,其中有很多部分是对入谱人身份上的争议,这些争议的发生,有的古已有之,有的则是新的社会问题,但人们的认识观念发生了很大变化。载入族谱是族人的权利,但并不是每个族人都有这种权利。有些族人因自身职业的关系被排斥在宗谱之外,有些族人虽能入谱,但有种种限制,在谱牒的书写上有与众人不同的格式。

优伶入谱的争议。在族谱的谱例中宗规对于族人的职业往往做出限制和规定,如禁止从事娼优、胥吏、僧道、巫觋职业的族人入谱,因为是时人认为这些营生是有辱于宗族声誉的职业。如安徽休宁古林黄氏宗族乾隆年间所订的《祠规》中规定:四民所业不同,皆是本职,但“末世四民之外,又有逸为僧道为胥隶,甚且为椎埋优娼下贱等辈,一有犯者,即以显背祖训之罪罪之,并责坐房长”①。直隶定兴鹿氏在光绪年间修订的谱例明文规定:

> 吾家受户以来,未尝有异姓乱宗及胥吏优伶之辱,有则屏之,为僧道者亦削之。②

宗族对胥吏、优伶及僧道职业的厌恶态度十分明确。不过这种固有的职业观念到民国初年,在一部分宗族中已经悄然发生变化。

湖北夏口王氏宗族的旧谱谱例中,也规定本族族人有从事娼妓、优伶、衙役和胥吏职业者,不得载其入谱。民国建立后不久,受新观

---

① 乾隆《休宁古林黄氏重修族谱》卷首下,《祠规》,乾隆十八年刻本。

② 光绪定兴《鹿氏二续谱》,光绪二十三年刻本。



念的影响，族长王继树在主持纂修王氏新谱过程中，把旧谱谱例中不准入谱的“娼优吏卒”四字改为“营业不正”，并认为优伶职业不算是“营业不正”，进而将身为优伶的族人王继炎及同为伶人的小妾甘氏二人列入王氏族谱之中。王继树认为王继炎实王氏宗族之后裔，不能因他们从事演艺的优伶之业而禁止其入谱。王氏族众革除陈旧的观念，允许旧有含义的隶优入谱的做法引起一部分守旧族人的反对，因族内协调不了，进而引起诉讼。民国八年（1919 年），同族王继均等人将主持修谱的王继树告上法庭（卷号 4752）。在这场争讼中，旧例的“娼优隶卒”系采用列举方法，禁止明确，而新谱谱例中的“营业不正”则为概括规定，何种职业为“营业不正”的解释比较灵活，如何定义尚需宗族确认。王继均等人虽不反对更改谱例，但认为“不正营业”还应包括优伶之业：

新谱“营业不正”字样与旧谱同意，业优之人有何身份？当然不能载入宗谱，为民族（指王氏之族）世代之羞。

要求法庭判决将二人之名重新逐出新谱之外。修谱人王继树等则抗辩称：

王继炎登台演唱，可补社会教育之不及，行为正大，理应入谱。

将过去视为贱业的优伶，比肩为从事社会文化教育的士人。

耶稣徒入谱的争议。祭祖是家族最重要的特征，对于祖先祭祀的家族神祇来说，其他的神灵都是外神，不祭祖先，不能孝养父母，与宗族的信仰相抵触。所以禁止僧道巫觋入谱，是不少宗族的宗规与族谱谱例中所明文强调的。朝廷也担心宗教会成为聚集惑众的不安因素，特别是天主教，雍正帝曾下诏说：

又如西洋教宗天主，亦属不经。因其人通晓历数，故国家用之，尔等不可不知也。夫左道惑众，律所不宥。[①]

近代以来，清王朝因列强的压力而对西洋宗教持开放的态度，随

---

① 《圣谕广训 · 第七条——黜异端以崇正学》，天津津河堂版。

着一些地区洋教传播的扩大,人们的宗教信仰开始多元化。但是,这种外神的崇拜对于固有的祖先崇拜冲击很大,双方产生的矛盾也日趋突出。浙江慈溪的张锡尧与张朗斋因入谱涉讼上告案,表明了人们信仰的多元化倾向以及宗族与洋教的对立情绪。

在民国九年、十年(1920年、1921年)浙江慈溪的张锡尧与张朗斋因入谱涉讼上告一案中(卷号7060,7982),张锡尧、张禹甸等率族众256人联名上告,依据谱例中有禁止异姓登谱的规定,以及道光三十年重修族谱中有张朗斋之祖父张大佃系螟男"例不入谱"等字样,将大佃、朗斋一支排斥在新修谱外,引起诉讼。被上告人张朗斋败诉后不服,于次年又以上告人身份再告,并提出新证据。张朗斋等认为旧谱所载大佃为螟男之事,乃系当时族人所捏造,为仇视洋教之风所致:

> 且谱载大佃为螟男,乃因大佃为耶稣教徒,为同族所摈弃,故于谱上诬为螟男。

由此可见,张氏族众排斥大佃、朗斋入谱,除了有螟蛉的缘故外,更大的原因也是在于其天主教徒的身份。当时张氏谱牒虽未明载禁止耶稣徒入谱的规定,但其禁止族人信奉祖先之外洋教的精神亦在。

妇女再醮入谱的争议。族谱对改嫁妇女的歧视由来已久,反映在族谱上,这种歧视主要是对再醮妇的记载。对妇女来说,正娶曰"配",续娶曰"继配",而改嫁妇则名下要注"改醮"以示有别。"配"和"醮"的不同不仅仅是文字上的差别,更有着族内地位和权利的不同。辛亥革命后,传统的价值观念发生了很大的变化,自由婚礼的兴起,女性地位的提高,传统的族权、夫权受到了人们的挑战,族谱中歧视再嫁妇女的"改醮"记载亦引起一部分族人的不满。民国七年(1918年)的浙江奉化张阿明等与张孙氏因谱牒涉讼上告案(卷号2883),即因族谱中被告人名下应否添注"改醮"字样而起。张姓重修族谱时,将张孙氏的名氏刊入谱中,张孙氏于民国元年一度由夫弟主持改嫁叶某为妻,后来修谱时并没有依照惯例加注"改醮"二字,年终祭祖时,张孙氏又像其他妇女一样领取一份祭祀后各家分得的



胙肉。这种做法受到了张阿明等一部分族人的不满，将张孙氏告上法庭。张阿明等声称，按照族谱旧例，改嫁妇是不能领取宗族的祭胙，受胙人丁口名单中也未有被告之名氏，因而主张应依谱例，被告人谱系名下应添注“改醮”字样。

由此案例来看，张氏宗族在对待改嫁妇女的观念上已经比较开明，不再在再嫁妇女名下加注“改醮”二字，但是当这种谱例变革涉及到族中各家的经济利益时，引来部分族人的不满，因而他们要求恢复旧的习惯。

二 宗法观念与民法意识的抵牾

族谱的怎样记载，谱例的如何规定，对这些谱法问题的理解和认识的不同，往往是因谱涉讼案争论的焦点。谱法的原则与宗法的精神是一致的，族谱不但记载宗族的世系血脉，更也反映宗法伦理与宗族规约、训诫的主旨，反映宗法的精神和族权的意志。在明清社会，朝廷的律法理念与宗法精神和族权观念往往一致，当民间宗族内部发生争议问题时，法律一般会维护族权的利益和保护宗法传统，进入民国，这种情况就发生了根本性的变化。虽然民初法律仍有着延续旧法的特点，但毕竟共和新观念影响日深，于是民法与宗法出现抵牾的情况多了起来，法律由站在族权一边，逐渐移到较为中立的位置，根据时代的变迁做出变更调整。

上述湖北夏口王氏宗族的优伶入谱争议案，最后大理院的判决书中，肯定王氏的谱例改良，认为：

> 自现实社会情形而论，昔之所谓“吏”，其性质在现今亦从事于公务之“吏员”、“职员”。昔之所谓“卒”，其性质在现今即为“现役兵士”、“警察”，其身分炯不相同，而职务则一。……而优伶营业为社会教育事业之一种，更本上不能谓之不正，则王继树等许王继炎入谱，系谱例改良之结果，不能谓为违反习惯。

法庭的判决支持修谱人王继树允许优伶族人入谱的做法。

族人在族内争讼案中,也自觉运用法律意识,而不是完全依从宗法。民国九年(1920年)浙江兰溪余和和等与余有广等入谱一案(卷号6382)涉及宗法与民法的争议。本案被告余有广、余陶氏夫妇称,余氏宗族在前清光绪己丑十五年(1889年)经族众公议曾更变族谱旧例,允许异姓养子入谱,余奶奶(人名)等螟蛉子得以载入宗谱。因此,余有广援引族谱成例,请求宗族同意将其异姓养子入谱。但他的要求遭到同族上告人余和和、余鸟狗等人反对,双方僵持不下,引起民事诉讼。《诗经·小雅·小宛》:"螟蛉有子,蜾蠃负之。"古人认为螟蛉的幼虫,常是由蜾蠃来养大的,所以以螟蛉子借代抱养异姓子为己子。螟蛉子身份的争议,在宗族史上是最常见的问题。上告人余和和等以现行民法中"遗弃小儿,年三岁以下,虽异姓,仍听收养,即从其姓"为依据,称余奶奶系其母再嫁时所带入余家的拖油瓶子,"系属收养三岁以下遗弃小儿,依现行律可从父姓,其与养螟蛉不同",被告不得援引为例。余氏诉讼案两造,一引光绪年间的变更谱例,一引民国初年法律,在宗族纠纷案中,引用民法解决问题,在以前宗族纠纷中是很少见的,这也表明族人法律意识的增强。

清末民初的社会变革也给旧的愚昧观念予以冲击,对案例的判定讲求科学化。民国七年(1918年)浙江嵊县裘德成与裘商氏异姓乱宗案(卷号3083),涉及抱养他姓子入谱承继问题。本案两造为继子与继母关系,裘商氏之夫裘宝书死后,由族长裘法澄等族议,立同宗裘德成为宝书嗣子,以继承其家业。而裘商氏并不认可宗族的认定,她与其夫裘宝书早先已养有一子松枝,松枝才是家产的合法继承人。本案中裘德成告称:其嗣母裘商氏"无故废正当之继子,计图荡产,私抱求岩庄张姓私生子冒作己出,渎乱宗祧"。为证明裘商氏是抱养他姓子为己子,原告声称裘商氏当年抱养他姓子时年已五十五岁,已经不能生育。被告裘商氏则辩解说,所谓"养子"实为亲生,自己当年生育松枝年龄是四十七岁,而不是五十五岁,且裘氏宗族已将松枝明载入谱,确认其"准管茔产"的继承权。裘松枝是否为养子,两造的争论焦点在于裘商氏生育(或抱养)时期的实际年龄。旧的



观念认为，女子七七（四十九岁）之期是绝经无子之年，如果裘商氏当年是五十五岁，就不能再生子了，但如果是四十七岁，说明裘商氏还在生育期。原告裘德成认为裘商氏年龄造假证据确凿，则要求法庭实行“滴血验亲”之法，验证裘商氏和裘松枝的血亲关系，以戳穿裘商氏的谎言。大理院民事庭否定了原告一方的主张，认为：

> 妇女生育年龄本无一定标准，往往因体质指之强弱而殊。纵使上告人所称属实，亦不得以被上告人减轻年龄之故，即谓松枝非其亲生子。……至滴血一层，现在医学发达之后，亦不足为据为鉴定之标准。

三 民国初年族谱在民事争讼案中的利用价值

在先秦典型宗法制和中古士族宗族制时代，族谱是贵族和士族本身政治、社会权利的重要凭证，法律也对此认可，它的政治功能更强。自宋进入平民时代以来，私家族谱的修撰失去了它的政治功能，由政治功能转为社会功能为主，族谱的作用依然在社会生活中起重要的作用。清末民初是一个动荡变化的时代，也是族谱修纂的一个繁荣时期，其社会功能更为明显，而族谱在民事纠纷中的作用在逐渐减弱和淡化，族谱的价值观念也在发生变化。

本文所涉及的民事诉讼案大多是因谱牒而起，争讼双方多是以族谱为主要根据，而以自身不同的理解和认识相争，而大理院的判决，在族谱不与民法相抵触的前提下，也以族谱为重要的依据，可见政府依然认可族谱的法律效用。在诉讼双方提供给大理院民事庭的物证中，除了族谱外，其他的一些宗族文件也占相当重要的比例。下举几例：

民国九年（1920 年）广西陶世巩与陶世蕃因祖墓宗支涉讼上告案提交的物证（卷号 6535）：簿据三十本，碑文一卷，继书一幅，文信一纸，宗支图四卷，碑文一张，共一束；

民国九年（1920 年）浙江钱海潮与钱宝林入谱案物证（卷号

6811):议据二纸,粮本四束,奠仪簿一本,宗谱六本;

民国七年(1918 年)山东济宁李志为等与李崑岭嗣续案(卷号 4022):县志二本,族谱一本,碑文二张,胶泥纸一张,抄单三张,印册一本;

民国十年(1921 年)浙江张朗斋、张锡尧因人谱涉讼案(卷号 7060、7982):证物一包,谱三本;

民国七年(1918 年)山东崔光禄等与崔厚荣等宗支案(卷号 3020):族谱五本,族摺二件,碑记草稿六张,合同(修谱)一纸,碑文贰拾张。

由上来看,宗族文件除了最主要的族谱外,还包括宗支图、族摺、修谱合同、碑文、继嗣书、奠仪簿等。

族谱固然为重要的依据,然而争讼双方对于各自提供的宗族文件常不能取得一致,涉谱之争,不但因对于谱例谱法的理解不同而争,也对宗谱本身的价值程度而争。谱牒本身又有刊谱与抄谱、旧谱与新谱之争。如广西陶世玑与陶世蕃因祖墓宗支涉讼上告案中,被告所出示的族谱系雍正八年、嘉庆四年以来的刊谱,上告人出示的则为抄谱。手写的抄谱容易作伪,所以被告攻击上告所呈钞谱有造假嫌疑,"既无修谱人名及起修年月,其内容所载亦多错讹"。上告人也称:

> 宗支之争执,故应以族谱为有力之凭证,惟族谱能否为争执事项之证明人,应视其记载是明确与否为判别之标准,不能以凭空推理为臆测之断定。

但其认为判别的标准不能只以版本年代为为据,刊谱也可能会不顾实情任意刊刻,其辩称说:

> 民等提出之谱本系钞谱,不过藉以志明历代之世系,以备后人之查考,并非正式刊修,安能以无刊修谱者之人名及刊修年月以相责备。……族谱之效力如何,只以记载之真实与否为断定,并无因抄本与刊本而异其效力之明文。

不论是刊本,还是抄本,是旧谱,或是新刊,单凭族谱很难具有完



整的证据作用,还需配以其他物证。随着时代的演进,宗族组织和家族观念的衰落,族谱在民事诉讼案中的证据作用越来越弱化了,这种因为族谱的记载而发生的民事纠纷争讼的案例,到了后来的南京国民政府时代就很少见了。

宗法意识是以家族为本位,个人的意志服从于家族,传统法律也是建立在家族主义的基础上。辛亥革命以后,新思潮、新观念勃兴,强调个人的人性解放和独立自主意识,因谱涉讼案例中因族人的职业、宗教的信仰、女性再婚的权利而发生的争议,实际也反映出新时代的个人的意志与传统的宗族群体理念的矛盾。清末民初的中国正经历着前所未有的社会变迁,辛亥革命的发生,加速了这种社会变迁的广泛性和深刻性,这其中对最为传统、最为稳固的家族观念的冲击最为深刻,这也许是辛亥革命所带来的深远影响之一。

古代宗族公有经济的变迁

古代宗族的凝聚力,一方面是强调祖先崇拜,树立起孝悌精神,以维系族人间的和睦,另一方面,更要有宗族活动的公有经济,形成较为固定的族人间的互助形式,这样睦族才不会流于空谈和祈愿。宗族活动的开展,不论是祭祖,还是谱牒的修纂,或是族人间的互助,都要有一定的经济基础支持,也就是宗族一定程度上的族产公有制度。这种族产制不同时代有着不同的特征,总的来说,族产制经过了三段式的发展:先秦时期的大宗收族制,汉唐的义捐互助习惯,宋以来的义庄制度。宋以来义庄、祭田制度,日本学者清水盛光《中国族产制度考》(宋念慈译,台北中华文化出版事业委员会出版,1956 年)有着深入的论述,本篇则是从侧重通代的视角进行探讨。

一 先秦以封邑制为主的收族制度

在先秦宗法制与贵族分封制结合的时代,宗子的权力是和大宗的"收族"制度相联系,族人生活是由封邑制得到了保障。西周的宗族形态,可分为王族型、贵族型和庶民型三种形态,或者到春秋时期以公族、卿大夫家族、士庶家族为特征[①]。其中贵族型或士以上的分封家族,按照宗法制精神实行封邑制。大宗分封,给小宗以土地及人

① 参见冯尔康等著《中国宗族社会》第一章"上古分封社会的典型宗族",浙江人民出版社 1994 年,第 48、53 页。

民,从诸侯到士各级贵族在封邑过程中,得到各自所属的领地,建立起自己新的家族。在这个“致邑立宗”(《左传》哀公四年)的过程中,各级大宗宗子掌握控制着宗族的土地和人民,按着宗法原则分配给小宗,起到了收族的作用。正如《礼记·礼运》所说:“故天子有田以处其子孙,诸侯有国以处其子孙,大夫有采以处其子孙,是谓制度。”“大夫有采以处其子孙”,其嫡子为大夫,其枝子为士,分封至士为止,士以下的国人不再分封。这是在城邦中的贵族宗族的收族制度。

士以上的贵族宗族的封邑制主要是在城邦中,而庶民宗族除去一部分外,大多是生活在村野里。庶民宗族主要包括国人和野人,他们也有相应的收族制度。

按《周礼》的记载,在“国”以外和“郊”之内,分别设有“六乡”,在“郊”外和“野”内,分设有“六遂”,构成这一时期居民的“乡遂制度”。乡和遂也可视为是“国”和“野”的区别,六乡的居民可以称为“国人”,而六遂的居民则被视为“野人”,他们的社会组织不同,社会地位有高卑,国人地位高于野人,而且“六乡居民还多采取聚族而居的方式,保持由氏族组织的残余形式,在一定程度上仍以血统关系作为维系的纽带”①。《周礼·大司徒》记载六乡的组织,分为比、闾、族、党、州、乡六级:

> 令五家为比,使之相保。五比为闾,使之相受。四闾为族,使之相葬。五族为党,使之相救。五党为州,使之相赒。五州为乡,使之相宾。

在六乡制度中,以“家”为基准,则5家为1比,5比为1闾,则1闾为25家。4闾为1族;1族为100家;5族为党,1党包含着500家。六乡中的家、族、党这些组织称谓,带有明显亲族聚居的痕迹。另外,从六乡中包含“家”的数量来分析,六乡反映出的邻居关系往往也带有

① 参阅杨宽《西周史》第三编“西周春秋的乡遂制度和社会结构”章,上海人民出版社2003年,第395~398页。

明显的血缘关系色彩。

韩非曾描述过一家之中的人口状况："今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。"①按韩非说的情况，一家中有五子，五子成家后分为5家，正是"一比"之数；子又有五子，即有25孙，再分为25家，又是"一闾"的家庭户数。换个角度来说，一比5家可能是同父的兄弟之家；聚集而居的一闾25家的居民，应该是"同祖"大功兄弟之家，正是韩非说的"大父未死而有二十五孙"的状况。同"族"而居的百户人家，应该是同曾祖之亲，即小功之兄弟②。而一党之内的人家，应为同高祖之兄弟，属五服之内的亲族③。

在《周礼》六乡制的这种设置中，特别强调了宗亲间的互助关系，其与贵族封邑制的大宗收族有所不同的，这是族党之间带有互助形式的相救、相赒制度。这种制度在《仪礼·丧服篇》中有理想化的描述：

> 昆弟四体也，故昆弟之义无分。然而有分者，则辟子之私也。子不私其父，则不成为子，故有东宫，有西宫，有南宫，有北宫。异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗。

异居而同财，是基于"大功同财"理念的互助，是同祖兄弟间的同财。六乡制度反映出理念与此相一致。如"五比为闾，使之相受"，按前面所说，一闾25家为同祖兄弟，"使之相受"，郑玄解释说："受者，宅舍有故，相受寄托也。"是说如果所居宅舍出现了问题，同闾之家可以相互借宿寄居照应。这种互助正是针对平时异居情况下出现的临时"同居"。大体地说，生活在六乡中的国人收族的互助方式，是"异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗"，即在大宗同财的基础上，日常生活中的相互佑助和照应（相保、相受），丧葬时刻的相互帮助

---

① 《韩非子·五蠹》。

② 《仪礼·丧服》："小功者，兄弟之服也。"

③ "党"为亲族称谓，《礼记·杂记下》："有服，人召食之，不往。大功以下，既葬适人，人食之，其党也食之，非其党弗食也。"郑玄注："党，犹亲也。"



(相葬),灾荒之际的相互救助和周济(相救、相赒)等。

在庶民宗族中,人数最多的是六遂制度下的"野人",也有相应的收族互助制度。分封制是和井田制密不可分的。封邑制主要是针对"士"以上的贵族,由之衍生出来的"大功同财"的互助,又是针对受贵族影响较深的庶民等级中"国人"阶层。而对于那些庶民等级中最主要部分的"野人"阶层,即后世的一家一户的小农之家,"收族"功能则表现为井田制中的"公田"制度。

西周分封制下井田制的主要内容,《孟子・滕文公上》说:"方里而井,井九百亩,其中为公田。八家皆私百亩,同养公田。公事毕,然后敢治私事。"井田制是把土地划分为"公田"和"私田",分得井田的农人要先无偿地耕种公田,然后才可耕种自己的私田。关于井田制,杨宽先生认为,它属于古代村社制的土地制度。主要耕地属于集体"占有",有集体耕作的耕地,也有平均分配给各户使用的份地,集体耕作的收入原先是用来支付公共费用的。井田制中的"公田"就是集体耕作的耕地,"私田"就是平均分配给各户的份地①。

井田制中的公田,一般论者认为它是一种被贵族榨取的劳役地租,但其设置的最初本意,是与公共费用有关,原属于一种邻里亲族互助制度。古代人们习惯于聚族而居,即便在村社居住制度下,古老的氏族聚居传统也被保留着。井田实行中的所谓"九夫一井"之九夫,或九家,如同六乡制度中的一闾之家,往往为同宗之人。王莽时搞复古推行井田之法,曾按旧时的制度规定"其男口不盈八,而田过一井者,分余田予九族邻里乡党"②。九夫之家田过一井的余田,依次分给九族、邻里和乡党。可见,"九夫"之家是比九族更亲的同宗,或同祖之人。

《孟子・滕文公上》就特别强调公田的互助作用:"死徙无出乡,

---

① 参阅杨宽《西周史》第二编之"井田制的生产方式和村社组织"章,上海人民出版社2003年,第187~189页。

② 《汉书・王莽传》。

乡田同井。出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。"《韩诗外传》谈到井田时也说:古者八家而井田,其田九百亩,"八家为邻,家得百亩,余夫各得二十五亩,家为公田十亩,余二十亩共为庐舍,各得二亩半。八家相保,出入更守,疾病相忧,患难相救,有无相贷,饮食相召,嫁娶相谋,渔猎分得,仁恩施行,是以其民和亲而相好。"井田制中的公田最初是一种亲邻互助制度,是与六遂制度相保、相受、相葬、相救、相赒、相宾有着相同的意义。

用于亲邻互助的公田的收入,到后来被管理者的同宗贵族所逐渐窃取,不能用于公共服务,以致农人劳动兴趣不高。再者,由于氏族公有传统的进一步破坏,土地私有化的进一步发展,人们致力于私田,而怠惰于公田。王夫之谓井田之公田法,"说得来似好,却行不得。谚所谓'共船漏、共马瘦'者,虽三代之民,恐亦不能免也"①。从鲁国实行初税亩,到商鞅变法时废井田后土地私有化,这种公田互助制度已告彻底瓦解。

二 中古时代的族内救济互助

自先秦典型贵族宗族时代的封邑制废除后,宗族很难再有制度性的收族之举,但大功同财的古训一直影响着人们的生活,一定程度上的同宗通财活动,也可以弥合族内贫富分化严重的矛盾,增强宗族的凝聚力。随着东汉以来族权的恢复,不固定的一定程度上的族内通财和互助现象屡见不鲜。人们常常自发地做些赞助族人的事情,但没有固定的族产。

两汉时代,宗族内的通财和互助活动有两种形式。其一,是由族中的尊长或族中有权势之家出面纠合各家族人,出钱凑份钱的方式,大家集散财于一起用于宗族事务,如祭祖、会聚、族人丧嫁以及赈助穷困族人。其二,是一些宗族意识较强且富有或做官的族人,将自己

① 《读四书大全说》卷8《孟子》,中华书局1975年,第577页。



的资财捐给宗族及救济族中的穷人，有的是量力而行，有的则是倾家捐献。

东汉崔寔的《四民月令》记载每年宗族的祭祖活动及经济互助措施，是采用了第一种大家集散财凑份子的方式。

祭祖与亲族会聚活动。正月，一年之始，家长要“躬率妻孥，絜祀祖祢”。祭后，还要会聚亲朋，“谒贺君、师、故将、宗人、父兄、父友、友、亲、乡党耆老”；二月和八月，在社祭之日亦同时祭祀祖祢，并且到先人坟冢进行墓祭；六月亦有祭祀活动，“荐麦瓜于祖祢”；十一月的冬至之日，有供奉、祭祀祖祢的活动，同时“其进酒尊长，及修谒刺贺君、师、耆老，如正月”；十二月小岁前后，有“腊祭”、“蒸祭”等的隆重祭祖活动；祀冢事毕，“乃请召宗族婚姻宾旅，讲好和礼，以笃恩纪。”督促儿童学习、开展家族助学。正月选择吉日，邀请亲朋为成年子弟举行加冠取字之礼，进行成人礼的教育；同时，因为农事尚未开始，还要督促本族学童入学学习。八月暑小退，命幼童入小学。十月农事毕，命成童以上入大学。十一月命幼童读《孝经》、《论语》篇章，入小学。赈济困乏。三月青黄不接时，要“振赡匮乏，务先九族，自亲者始”；九月天气始凉之际，要“存问九族，孤寡老病不能自存者，分厚彻重，以救其寒”；十月五谷收获入仓后，“乃顺时令，敕丧纪，同宗有贫窭久丧不堪葬者，则纠合宗人，共兴举之”①。

无论是祭祖，还是家族助学、赈济族内困乏，都需要一定的家族公有财产才能进行。《四民月令》中描述的族内通财方法是，宗族长要“纠合宗人，共兴举之，以亲疏贫富为差，正心平敛，毋或逾越；务先自竭，以率不随”，也就是宗族长要起带头作用，“务先自竭”，然后根据亲疏和贫富的原则“正心平敛”，进行大家的摊派。

第二种是个人捐财于宗族，在中古时代是多见的自发性的族内救济现象，这种方式也称“分施”或“周施”。如西汉华阴人杨恽，受封为平通侯，将父亲留给他的五百万钱遗产，全部分给宗族，后“再

---

① 崔寔《四民月令》，石声汉校注，中华书局1965年。

受訾千余万,皆以分施"①。东汉人刘翊,家世丰产,常能周施,"乡族贫者,死亡则为其殡葬,嫠独则助以妻娶"②。晋时范阳人祖逖,经常"散谷帛以周贫乏,乡党亲族以是重之"。西晋末天下大乱,祖氏亲党数百家避难淮泗,祖逖以所乘车马给同行老年和残疾人受用,自己则徒步行走,又将"药物、衣粮与众共之,又多权略,是以少长咸宗之,推逖为行主"③。这些宗族个人的分施举动,是将个人的财产散于族内各个家庭,特别是散给那些贫困之家。日本学者谷川道雄先生也指出:"依余一己之见,当时的族人救济之中,大约有两类事例存在。其一,是以俸禄、赏赐和其他私产(其中当然包括私有土地上的收获物)散失于同族;再一,士领养兄弟、从兄弟的遗族。二者都是出于行为者的道义心,二者又是由其私产所维持的。"④

对于施财给宗族的个人来说,其"分施"义举,与其说是道德高尚的表现,还不如说是适应了当时宗族组织恢复发展的社会需要。施财与宗族,对于弥合族内贫富分化严重的矛盾,增强宗族凝聚力,都起着非常重要的作用,特别是在中古士族时代,士族有荫族免役的特权,也使得族众因之经济上有了共同的利害关系。在施财的同时,又使得施财者能居于较容易控制族权的位置上,加强自家在族中的地位,并有可能使更多的族人依附在自己的周围。另外,施财者常能由此义举得盛名于乡党⑤,为个人的出仕和社会地位的提高铺平了必要的道路。有的宗族长的产生,本身就是将自己的部分财产捐予宗族而获得族人的推戴,如上述祖逖,因为捐助族人,并多有谋略,"是以少长咸宗之"。《白虎通义·宗族》也说:宗者所以为尊,是在于其能够"通于有无,所以纪理族人者也。"

---

① 《汉书·杨恽传》。

② 《后汉书·独行传》。

③ 《晋书·祖逖传》。

④ [日]谷川道雄:《中国中世社会与共同体》,马彪译,中华书局2002年,第324页。

⑤ 如三国时骆统的出名,是由于其母、姊的资财赞助,"遂使分施,由是显名",见《三国志·吴书·骆统传》。

这两种宗族内的一定程度上的通财互助形式，财产随聚随散，形式因时因事而定，都没有固定的宗族公有经济。它既不同于先秦时代的贵族的大宗收族之举，也比庶民阶层的“大功同财”亲邻互助的范围要宽广得多。这是一种过渡形式的宗族公有经济。不过值得注意的一点，中古时代这种分施义举是虽然都是个人行为，但其义举的经济基础，正如谷川道雄氏所说，是“由其私产所维持的”。这种私产一旦脱离了私人的掌握，成为宗族集体所有制，就迈向了一个新型的宗族公有制经济。

三 宋以来的义庄制宗族公有经济

作为族内互助制度化的义庄制宗族公有经济，它还包括族田、祭田、学田等形式的祖产，出现在士族宗族消亡后的北宋时期。这种义庄、族田公有经济，有的虽然是族人个人所捐献，但其控制权不在其本人，而是宗族公有。宋代的宗族以官僚宗族为主，官僚宗族的重要活动之一就是建设义庄，其中有名的是范仲淹创办的范氏义庄。义庄帮助族人的方式及其本身的管理办法，大体可分为两种类型。一种是范氏义庄型的，负担所有族人最基本的生活，另一种主要是周济穷困族人的生活。绝大多数的义庄属于后一种类型。

范氏义庄开办北宋皇祐年间，有一千多亩土地，后陆续增值产业，到清代有多达五千三百多亩。义庄土地租给外姓人耕种，以地租收入供给族人生活。范仲淹在创办之初就制定了义庄管理和分配章程，经后人不断增订条例，形成了完善的制度。义庄给所有在苏州原籍的族人提供生活补贴，不分贫富，也不论其本身有无收入，一概发放，只是在外地做官的人不能领取。发放的钱物和项目有：口粮（按月发），衣料（按年给）、婚嫁费、丧葬费。如建立之初的标准是：“日食，人米一升；岁衣，人一缣。嫁女者，钱五十千；娶妇者，三十千；再嫁者三十千，再娶者十五千；葬者如再嫁之数，葬幼者十千。”此外还有科举费、房屋项目（义庄备有义宅借给族人居住）和借贷项目。各

项支给数额按正常年景预算，如遇灾荒年景，收入减少，义庄则动用存粮发放口粮，其他费用则不能实现①。按正常年景发放，苏州范氏族人的衣食住及婚丧用度无需烦神，基本生活有了保障。范氏义庄有一套完整严格的管理制度和章程。义庄的管理人有明确的职责、权利和义务，他处理义庄事务不受他人干扰，包括族中尊长的指手画脚也可不予理睬。其自身的工作也受到族人的监督，有一套奖惩措施。义庄有大的事情，族人间有了大的纠纷，要到范仲淹的神位前判断是非曲直。义庄有规矩可循的事，按章办理；没有订出章程的，管事人员与族人共同协商出一个意见，报告范仲淹神位并取得其直系后裔的同意后方可生效。义庄的田地不许族人承租，义庄也不承买族人的田地，以免在利益上发生争执时不好处理，伤了同族的和气。义庄也给族人定了很多规矩，防范族人侵犯义庄财产，有违反者罚没时间不等的月粮，情节严重的送官究治。对于贫穷的姻亲，义庄在他们遇到临时困难或灾年歉收时，有时也酌情给予资助。

范氏义庄由于管理完善，克服了一个个难关，维持了近千年之久。要特别指出的是它向全部族人开放，都给予赡养，这是效法先秦以贵族宗族封邑制的收族精神，反映了义庄创建人想全盘恢复古代宗法制的观念。不过，宋以来大多数的义庄却不这么做，很多创建义庄者的目的在于赈济族中老弱贫困族人，属族内的慈善救济组织，更多地继承了中古时代宗族内分施、救济措施的形式，但是它把捐赠的私人财产，在宗族的范围内加以公有化。

属于赈济族中贫困性质的义庄很多，清代江苏松江华亭张氏义庄就是这样。张氏义庄建于清朝雍正年间，由内阁学士、礼部侍郎张照设立。张照捐出祖产一千亩土地，为合族公产，收入赡养同宗。张氏义庄施赈的范围以族人为主，张照祖父张淇五世以下服尽的裔孙也包括在内。它和范氏义庄不同的是，并不是每一个族人都可以领取义庄的补助。义庄按族人家产计算赈济的范围，若家有人均八九

① 参见民国《吴县志》卷31，《公署四·义庄附·范文正公义庄》。



亩田以上者，收入可以度日，就不能支领。在此之下，则按土地的多少相应增减领取口粮或财物的数额。另外还有一些其他不能支取补助的规定，如有不肖族人赌博、偷盗者，不能支取，如有能力纳妾的家庭，当不缺少衣食，所纳之妾也不能支取，等等。义庄的原则是给贫乏族人解决生计困难，对鳏寡孤独者则提高标准；对守节妇女，则给予鼓励。张氏义庄所发放的钱粮，是参照了“范庄规矩”，与范氏义庄大体相同，是按逐房计口给米①。

上述范氏、张氏义庄的土地多达上千亩，称得上“义庄”的，一般宗族公有经济的实力比较大，更有十余亩和几亩土地的小规模宗族公有田地。如甘肃金城颜氏族田，在清朝康熙年间，由户长颜尔魁主持用银三十余两，购置水田三亩作为家族“公田”。宗族招租外人耕种，所收租税，“以为我族公应之资”。除了祭祖、维护祖坟等公用之外，一年中每家每位男丁还能分制钱七十五文，以为零花之用②。武威段氏宗族，光绪年间购地一石三斗（石、斗，当地方言，指计算农田亩分的单位，一石田大约合六亩三分）作为祭田，后扩充到一石六斗，每年收得租米六石四斗，“以供春秋祭祀及忌辰荐享之费，更以所余备补助戚族庆吊婚丧之资。岁以为常，无稍更易”③。

纵观范氏、张氏及其他族氏的义庄或公田，不难发现，这种宗族公有经济赈济族人的范围，一般是建立者五服之内的同宗；实力雄厚的，如范氏义庄甚至包括出了五服的族人。建义庄者，多是官僚巨富，他们的子孙也会比较富有，故而设立义庄主要是赡养远房族人，并且将此举制度化，这同中古时代临时性的救济族人的互助义行迥然有别。宋代义庄出现以后，这种制度性的宗族公有经济除此以外，还有祭田、学田等常见形式。

祭田，又称祀田、烝尝田。相当多的宗族拥有祭田，但数额不等，

---

① 苏州《张氏捐义田奏折·附义庄条例》，抄本，南开大学图书馆藏。
② 光绪《金城颜氏家谱·置买公田记》。
③ 宣统《武威段氏族谱·祭田记》。

多则数百亩,少则一二亩。祭田的收入主要用于祭祀祖先的活动,有多余的收入,再分配给族人。如上面提到的甘肃金城的颜氏、武威的段氏就是这样。从社会上看,祭田的数量一般要比义庄的田地数量少,但它的设置要比义庄更普遍,整体上说祭田的数量更为可观。祭田的来源,有的是个人捐助,还有不少是众人共同凑份子出钱或出地建置的。南宋理学家朱熹在《家礼》一书中指出:建立祠堂应备有祭田,由被供奉祖先的子孙从现有土地中抽出二十分之一,捐赠为祭田。朱熹的这种构想对后世祭田的设置影响很大。

学田,也称书田,是宗族学塾所拥有的田,多为宗族所专设的产业。有义庄的宗族,常将族学附设于义庄。学田的收入,用作聘请教师和学生的生活、考试的费用。如元末建立的江苏华亭邵氏义塾,有胥浦、风泾、仙山三乡之田两百多亩作为学田,以其地租收入聘请四方名士教授族学,向本族及少量姻亲子弟提供免费教育①。学田的助学收入很多是从族田、义庄中拨出专门的田地或固定的费用,还有一种助学经费是不固定的,来自族中官宦或富有人家经常的捐助。小说《红楼梦》第九回中描述的贾府义学的费用,是"凡族中为官者,皆有帮助银两,以为学中膏火之费",正反映了清代族学中这种助学的形式。

祭田、书田、义庄田,又统称为义田或族田,三者用途各有侧重,但有时区分也并不严格,它们都是宗族的公有财产。尽管其来源多有官僚、士绅、富户及一般族人捐献,管理人中也有不少是士绅和富人,但族田毕竟不属于原主人,是宗族公有财产,收入用于宗族公共事务。

宋元以来很多宗族乐于建置义庄、族田,还有一个重要的原因,就是它们作为宗族的公有财产,可以长久保存,有一个自身和政府制度性的保障措施。自中古时期士族地主庄园土地制破坏以后,"贫

① 《明一统志·松江府》。



富无定势，田宅无定主”的土地兼并现象非常厉害[①]，若想保持家族产业不败落，建置宗族公有财产成了最好的方法。宗族公有田产都有不许族人侵夺盗卖的自我保护措施，另外，建宗族公产属于“义举”，政府经常给予捐置者表彰，并明令确保它的神圣不可侵犯性。如清朝乾隆帝时曾下诏说：“如倡立义田、义仓、义学、义冢，许具呈本州县，详报上司立案，仍听本人身自经管。胥吏土豪不得干涉，希图渔利。该督抚体公核实，大者题请，小者量行旌奖。”[②]对于盗卖宗族公产的罪行要加重惩治。乾隆二十二年又制定律例：“子孙盗卖祖遗祀产至五十亩，问发充军，宗族收回田产，卖价入官，不足此数照盗卖官田律治罪；盗卖义庄田产至十五亩，即照盗卖祀产五十亩治罪。”[③]地方的府州县政府政府对罪犯有“籍没”的处刑，可以没收一切家族财产，但宗族公产是不在籍没之列的。《红楼梦》第十三回中秦可卿要凤姐办好两件大事：一是宗族的祭田，二是族学。她死后托梦给凤姐说，若不使贾府败落下去，“莫若依我定见：赶今日富贵，将祖茔附近多置田产、房舍、地亩，以备祭祀，供给之费皆出此处；将家塾亦设于此。合同族中长幼，大家定了则例，日后按房掌管这一年的地亩钱粮、祭祀供给之事。如此周流，又无争竞，也没有典卖诸弊。便是有罪，己物可以入官，这祭祀产业，连官也不入的。便败落下来，子孙回家读书务农，也有个退步，祭祀可以永继。”秦氏所言当是反映作者自身的观点，有了制度性的族田作为经济基础，宗族的持久不衰便有了物质上的保证。

宗族能够在历史的长河中跌宕起伏而绵延不绝，其公有经济基础的保障是一重要的因素。宗族公有经济的发展，经历了先秦以封

① 《袁氏世范·治家》。

② 《清高宗实录》卷5，雍正十三年十月乙酉条。

③ 光绪《清会典事例》卷755，《户部·户律田宅》。

邑制为主的收族制度,中古时代的族内救济互助习惯,再到宋以来的义庄制宗族公有经济。其间的发展,是由制度性收族,中经自发性和不固定的救济义举,再到回到制度化和稳定的集体互助,所以它能够持久。在这个从制度化再到制度化的发展过程中,随着宗族由贵族化到民众化的组织演变,宗族公有经济的基础也越来越扩大了。



古代怡乐会社中的老人生活

在中国古代各种各样的结社活动中，耆老社和高年会具有以诗会友、怡乐游戏特点，被人们视为风雅之事。历史上老人与结社的活动，在老人群体生活史上，是个颇有意义值得研究的问题。笔者就此着手，叙述老年会社的产生、类型和活动，分析其组织结构及其变迁的特点。

古代虽然是比较封闭的社会，在人们的社会交往中，也常常会结成各种形式的会社和团体，以群相聚。明代有老年人组织的林间社，组织者在其所订《林间社约》中谈到为什么要结社时说："大抵会以合群，群者，人道所贵也。"《说郛续》卷29将具有合群作用的会社，视为"人道"的重要内容。在古代祭社的活动中，里老高年往往起着重要的作用，乡饮酒礼也是以尊老敬老为宗旨，但这些还不是老年人自身会社组织的活动。

老年人有自己的结社组织，特别是娱乐会社，是由那些过惯了应酬交往官场生活的在职或致仕居家的老年官绅们组成，他们的群体意识强，也有结成社团的需求与能力。他们在古稀之时，致仕前后，交游同道，立社设约，成立各种耆老会和高年社，赋诗饮宴，怡情游乐。老人会社起自唐朝白居易香山九老会，发展于宋代，盛行于明朝，及至清朝仍然历久不衰。所以如此，在于这种会社活动丰富了老年人的生活内容，增添了他们晚年的生活情趣，颇受一些老年人的欢迎，尤其得到老年士大夫们的喜爱。

一 白居易的洛中九老会

唐武宗会昌五年(845年),以刑部尚书致仕的七十四岁诗人白居易,在洛阳履道坊的香山楼家中举行"尚齿之会"。此会先是有七老参加,他们均为居家的致仕官僚,年龄又都在古稀之上。其中有前怀州司马胡杲年八十九,致仕卫尉卿吉皎年八十八,前磁州刺史刘真年八十七,前龙武军长史郑据年八十五,前侍御史内奉官卢真年八十二,前永州刺史张浑年七十八。七老们畅饮笑谈,醉舞欢歌,各赋七言韵诗以助雅兴。白居易以诗记斯会曰:

七人五百八十四,拖紫纡朱垂白须。
囊里无金莫嗟叹,樽中有酒且欢娱。
吟成六韵神还旺,饮到三杯气尚粗。
嵬峩狂歌教婢拍,婆娑醉舞遣孙扶。
天年高迈二疏传,人数多于四皓图。
除却三山五天竺,人间此会且应无。

(计有功《唐诗纪事》卷49)

此次聚会以年齿为尊,另有秘书监狄谦谟、河南尹卢贞也参加了尚齿会,但因年龄未及七十,故而虽与会而名不及列。这一年夏天,又有二老前来入会,一是禅僧如满,九十五岁,一是洛中遗老李元爽,最为年长,据云已一百三十六岁。于是号称"九老会",并写绘诸老形貌、书记其年齿姓名为《九老图》,流传为风雅佳话,称颂于后世。

自唐九老会开老人会社之先河,后世仿效者尤多,各种耆老会不断涌现。其名称除了九老、十老及诸老会外,还有怡老会、耆英会、耆年会、真率会、叙情会、高年会、老年社、诗社等多种名目。耆老会多数属于文化生活型的会社,是以志趣相投为基础结成的比较松散的群体组织。依其参加者身份的不同,可分出不同的类型:有在职与致仕耆年官绅们在一起的闲情逸乐集会,也有亲朋高年间联谊叙情的结社,还有乡绅野叟间的尊老聚会。在这些老年会社中,唐宋耆老会



的组织者和参加者多是高官显宦，而明清老人结社则更多的是乡绅庶老，成员的身份有所降低。

二 各式的耆老会

（一）闲情怡老型的会社

这类会社以在职和致休的官僚为主。过惯了交际应酬、迎来送往官场生活的老年士大夫们，常常向往着逍遥山林悠然自得的生活，而一旦真的休归乡野了，却又很难耐得住寂寞寥落。这样，以定期的诗酒聚会形式而结成的耆年社，于在位之职和无官之身，均可兼而乐之。因此以官绅结成的老年会社的数量也最多。

洛中九老会的成员开始都是由致休官员组成。北宋元丰年间，西都留守、潞国公七十七岁的文彦博仿效白乐天九老会，于致仕居家七十九岁的韩国公富弼府第置酒作乐，召集在洛阳老而贤的士大夫前来赋诗集会，时人号称“洛阳耆英会”。参加者有在位的官员六人，除了文彦博外，还有中奉大夫充天章阁待制楚建中，年七十二岁；大中大夫张问，年七十；龙图阁直学士通议大夫张焘，年七十；端明殿学士兼翰林侍读学士司马光，年六十四；年七十一岁的王拱辰留守大名，也致书文、富二公申请参与。致仕官僚七人，除富弼外，还有七十七岁的席汝言，七十六岁的王尚恭，七十五岁的赵丙、刘几、冯行己和七十二岁的王谨言。与会的十三人中唯有司马光年不及七十。司马光作有《洛阳耆英会序》以记其事，闽人郑奂绘与会诸耆老形貌于妙觉僧舍以传其会（江少虞《宋朝事实类苑·衣冠盛事》）。次年，文彦博在洛阳又组织同甲会，会员有中散大夫程珦、朝议大夫司马旦和致仕司封郎中席汝言。参加者四人同庚，为丙午年生人，均是七十八岁。耆英会和同甲会，是在职与致仕官僚的会社。

明代正统年间，七十四岁的大学士杨士奇请求致仕返归乡里，未获准允，于是闲暇之余，与馆阁中僚属同道者结为“真率会”。士奇为长者，少者亦有六十岁。约十日一就阁中小集，肴菜简备，而酒各

随己量,每会必尽欢而散。杨士奇真率会的参加者也尽是在朝的士大夫(焦竑《玉堂丛语·恬适》)。

不但官员们结社聚会,有时官员们的高堂也以此形式娱乐。明代在京为官者,多迎养尊亲来京师居住,以尽孝道之心,并形成风气。但亲老远离家乡亲党,不免多生寂寞,因而嘉靖年间有仁和马公倡约,就所养者结为"燕台耆社",往来欢聚,很受在京士大夫的高堂们的欢迎,先后有十一人参加。耆社一月活动数次,时间不定,但诸耆老华诞之日,则一定要依例集会相贺。集会有时在府第宴饮聊天,有时出郊外览胜游玩,以求尽兴。这种耆年会社,既显示了官员们的孝养之心,又解除了高堂们的孤独之感。不过耆年社有"口不言朝廷事"之禁,以免是非贾祸(徐文沔《燕台耆社图记》)。

(二)亲友间睦谊型的会社

明代洛阳有"初服会",其会之名,"取以终成始之义",是全始而完终朋友间的聚会。初服会的参加者,有训导许梦兆,七十四岁;教谕徐大吉,七十二岁;副使刘贽,六十八岁;知州陈铨、知县王职,六十三岁;解元刘慎,五十三岁;山人胡怀玉,四十七岁。这些人参加者大多为少年时的学友和交游,早年在外求仕奔波,及至暮年,或因事归乡,或致仕家居,亲朋旧友之间才得以白首相携而聚,结社饮宴叙情。

同宗亲属间本有宗族组织的活动,但有的宗族附庸风雅,效法社会上的九老会和真率会,在家族内也搞起耆老会组织。虎林高氏宗族有"生日会"。其组织者高兆麟说:"昔人有真率会,当时会僚友且然,而况宗族夫?夫真率宜,莫真率于宗族矣!"虽然生日会的参加者不止限于耆年,但该会的主要目的还是为了尊齿敬老。其会约规定:"是会谨循礼法,凡遇尊长生日,子孙断宜竭诚登堂称祝。"生日会打破该族早先只有在五十以上的年高辈尊才做生日的惯例,也是为了宗族睦谊,达到"重身、敬祖、敦宗族、厚风教"的办会宗旨(高兆林《生日会约》)。

常州毗陵庄氏是武进的望族,清乾隆年间庄柏承致仕返归家乡,与同里宗人组建"南华九老会",吟诗唱酬,称雅地方。同邑的高氏



九耆老也仿效庄氏而结成诗会，吟唱娱乐，另有不满耆年的同族二十余人也加入助兴。

(三)尊老尚齿型的乡礼会社

五福寿为先，耆年高寿为人之祥瑞。耆老相聚，朝廷认为即是太平景象，官绅视作地方盛事。老人也可在尊礼的过程中，得到心情的愉悦和精神的满足，《礼记》所谓“耆耋好礼”正是。因此这种尊老尚齿会社，常由地方官员和乡绅出面组织，邀请地方耆年高寿参加，并与古有的乡饮酒礼结合在一起，以此粉饰太平，提倡尊老风气，改善乡里风俗。

南宋宁宗嘉定年间，真德秀在西山精舍设立尊老会，邀地方耆老相会。与会者有十三人，庞眉皓首，奕奕相照，耆老们的年龄加在一起已超过了千岁。真德秀非常兴奋，称此会的举办“真吾邦希阔之盛事！”他为耆老们占诗祝寿，并寓意自己早日隐退之心，其诗云：

耆年自是国之珍，何间夜冠与隐沦。
华发共成千一岁，清樽相对十三人。
休谈洛社遗风旧，且颂仙游庆事新。
三径未荒宜早退，要将寿栎伴庄椿。

(《西山真文忠公集·壬午春社讲尊老会》)

明代浙江吴兴地区有“岘山逸老会”，每年春秋两次集会。此会由地方官举办，费用出自郡例，每次集会时则由地方推荐年高德重的“耆硕”乡绅主持。地方官在这种尊老会社活动中，也借此寻访政情民俗。福建邵武府地区“民多寿考”，老年会社的建立也有传统，元朝时已有“真率会”，明朝成化、弘治年间，又有“颐年会”。颐年会集会之日，“耆宾咸集，陈俎豆，叙少长，皓须庞眉，笑语欢恰，尽日而退。子弟执事甚公，遇长者于途，必恭立以俟，既过乃行。图形分赞，题咏颇多”，成为地方上一次隆重的尊老盛事。到了嘉靖年间，邵武府又搞了“续颐年会”。

三 诗文会友 饮宴游乐

消闲逸乐的群体生活,是大多数耆老会办会的主旨。在志趣相投的基础上,耆老会的活动追求吟风弄月的风雅之情,满足于个人愉悦的赏心乐事,同时又以其尚老尊齿之举,起着厘正乡俗的教化作用。

(一)诗赋歌咏

以诗会友,是老年会社活动的最主要形式。诗歌也记载了耆老会的会社活动,唐九老会会员的"休官罢任已闲居,林苑园亭兴有余"(吉旼);"赏景当知心未退,吟诗犹觉力完全"(刘真);"非论官位皆相似,及至高年已共同"(卢真),反映了他们摆脱致仕后的寂寞与开始新的群体生活时的兴奋心情。文彦博的诗"四人三百十二岁,况是同生丙午年。招得梁园为赋客,合成商岭采芝仙",则表现了身在朝堂之上的同甲会会员,追求着归隐山野的乐趣。清乾隆年间北京有劳之辨五人在陶然亭组成的"五老齿会",聚会时要用"人生七十古来稀"起句赋诗,以之娱乐。嘉兴孙氏宗族有"同爨会",每会必要赋诗绘图,列图于前,聚诗于后,然后装裱成卷。老年文化人的这种风雅聚会,为世人所称羡不已。

(二)饮宴谈天

饮宴在老人的会社活动中是不可缺少的内容,这大概也是与很多会员以往在官场上经常的饮宴活动有关。酒可以助兴,增加热烈的气氛,融洽会员们的关系。白居易自号为"醉吟先生";司马光有"经春无事连翩醉,彼此往来能几家。切莫辞斟十分酒,尽从他笑满头花"诗句,都是些善饮的耆老。明代松江的莺湖九老会活动,是"合乡之高年行谊之人,月一酒食"。有的老年会还以饮酒为会社之名。清康熙年间江苏武进有老年会,取名为"醉乡十老会",他们并非真的嗜酒贪杯,不过是要"脱于酒而逃",逍遥于俗外醉乡之乐而已。



耆老会中的饮宴主要不在于口食之欲，还是因为大家在一起可以聊天解闷，消除暮年的寂寞孤独之感。明代嘉定有八耆组成的老年社，相居之处不过一二里之遥，“耄耋相望，日杯酒谈笑，以相娱乐”。明代天顺、成化年间，开封有“嘉乐会”，每次聚会只是薄备酒果，以聊天为主，“交谈情话，真如兄弟焉”（张萱《西园闻见录·乡党》）。

（三）娱乐游戏

“低腰醉舞垂绯袖，击筯讴歌任褐裾”，“醉舞两回迎劝酒，狂歌一曲会余身”。吉旼、郑据的诗句，表明洛中九老会会员们虽年在古稀之上，但婆娑起舞、低吟高歌不让童真之乐的心情。唐宋时期耆老会活动时表现自我的自娱性歌舞活动较多，甚至有些不羁放荡。五代时期，周世宗的生父柴守礼以太子少保致仕后居于西洛，与王溥、王彦超和韩令坤的父亲等贵戚一起结成“鼎社”。当时洛阳多有妙妓，守礼日点十名，集妓设乐以助会社嬉游。下次会社时，则轮换他人主持，如此循环不已。耆英会在富弼府第举行时，文彦博也是携妓乐前往。到了明清时期，这种自娱和他娱的歌舞在耆老会活动中就很少见到了，多是一些消闲的游戏娱乐。明代在夏邑的“十老会”，聚会之时，“弈棋，弹琴，赋诗，时形图绘”。弘治时江西兴国有“击壤会”，每次集会以击壤游戏为乐，“酒行五七，诸老人起而酬酢。有颂淇澳以相规者，有歌豳风以相乐者，有咏叹考般之遗音者，而未尝不归德于上也”（《明文海》卷342，刘鸿《击壤会记》）。游乐充满了粉饰太平、颂悦当今的味道。

（四）郊游野趣

游山玩水是耆年会活动重要的一项。司马光组织真率会活动，必在洛阳城内的名园古刹中举行。明万历年间，吏部尚书张瀚退休回到故里杭州，与同乡缙绅组成怡老会，参加者有近二十人。他们活动“选胜湖山迭为主宾，闲赋一诗，不必尽成；事或相妨，不必尽致；陶陶然谓为山泽散人”，追求山泽野叟的逍遥。元末文人陶宗仪结交雅客高士，结为“真率会”于泗水之滨，其地有林泉之胜、九山之

景。陶宗仪作约语于会员说："尽可傍花随柳，庶几游目骋怀。节序骎骎，莫负芒鞋竹杖；杯盘草草，何惭野蔌山肴。"让大家做风月主人，享受山野之乐（《辍耕录·真率会》）。

（五）劝善教化

明人王鏊在《东岳会老记》中说士大夫间的结社，是为了"敦契谊，崇齿德，畅湮郁，而示乡人以礼也"。一些老年会在娱乐的同时，又自觉地不忘正己教人、规恶劝善的儒家教化实践。明代洛阳有以六耆老为主组成的老年会社，原名为"敦谊会"，"敦谊"二字从文从言。后组织者将会名改为"惇宜会"，从"心"不从"文"，又除去空"言"，表明了其办会者的良苦用心，"有善相劝，有过相规"是惇宜会活动的宗旨。成化年间莫震退归家乡吴江后，在亲友中选择"贤而有礼者"结成"叙情会"。此会每月轮流集会于一家，"所陈者山肴野蔌，所读者诗书仁义，而声色之娱，奢靡之奉，不用也"。该社想以自己的活动为改善乡风作出表率。清代结社活动受到政府的严格限制，正是因为耆老会的劝善教化和粉饰太平的性质，才能为之容忍，仍能继续下来。

四　老年会社的规约与管理

耆老会以老年诗社的形式开始于唐代，宋代以后出现了比较规范的会约，其组织形式也日趋完善。虽说耆老会主要是消闲逸乐的松散组织，但也有对会首、会员的要求与限制，有自己的管理规章及相应的惩奖措施。

古人以五十岁为衰，进入老年时期。六十为耆，七十为老，也是大多数官员的退休致仕之年，所以老年士大夫结社者多在古稀之年前后。一些耆老会也对入会者的年龄有所规定。白居易结尚齿之会，年龄要求在古稀以后，所以狄谦谟、卢贞虽然与会，但名不列九老。明代洛阳有"八耆会"，规定"幼者不入，耆而已矣"，入会者年龄限制在六十以上。清道光年间，曹秀先等七人在京城米市胡同组织



的“真率会”,时人有“七人元旦五百岁”称羡之句,七老年龄平均在七十以上。不过也有些老年会社不拘于耆老的限制,可以有一些非老龄人的加入。

多数会社的召集者本人就是会首或社长,如白居易和文彦博。有的以齿序作为会首推举的标准,老者为长,或者是轮流由值会者充任。耆老会多为民间性质的会社组织,其组织者不论是在位的高官,还是没有官职的乡绅,大多具有地位和声望,有条件以个人的身份去加以组织和经办。会员入会一般要先提出申请,如大名留守王拱辰欲参加耆英会,先致书请于会首文彦博,希望能“寓名其间”。

老年会社的结成,多为志趣相投的同道,规模不是很大。由于白香山九老会的缘故,也可能因“九”为寿年吉祥之数,耆年会中以“九老会”最为多见,会员在九数上下,多者十几人,少的也有五六人。耆老会成立以后,定期约会,有的一月一集,有的一月两会、三会。明代林间社的活动,“会期无定,以月盈为期。晨而集,酉而罢;至无逾午,逾则罚;饮不卜夜,卜则罚”。活动的地点或者在会员府第家居,或者选在名园古刹与林中山间。会社的经费和饮宴的费用,多是来自会员均摊,也有的是个人捐助,或者轮流由值会者出资。

强调简朴真率,是大多数老年会社办会遵奉的宗旨,像鼎社那种豪奢放荡的集会并不常见。司马光以简朴闻名当世,他组织真率会,也是以此为宗旨,反对奢侈虚华。真率会每次集会由会员自备饮食,果品酒肴务求简易。会约规定:“酒不过五行,食不过五味,惟菜则无限。”(邵伯温《闻见录》卷10)以为俭则易供,简则易继,这样才可长久。天章阁待制楚建中违约,擅增饮食之数,被罚出资经办下次之会。

不拘约束,除去苛礼,是老年会社的又一特色。清初尤侗等人结成“真率会”,会约规定:聚会之时,会员相见只是一揖。不看席,不告茶,不举杯箸。后至不迎,先归不送。会员或静坐或高卧,随意而已,但“虚文者”要受罚(《西堂杂俎·真率会约》)。宗族的高年会又与一般的会社有些区别,比较注重尊卑长幼之序。虎林高氏生日

会规定:“宗族燕(宴)会,不比寻常聚饮,觥筹交错之间,更宜寓以礼让相先之意,不得泛习虚浮。偶因杯酒而盛气相加,如蹈此辙,罚叁钱。”

老年会社多有不许讥评时政、臧否人物的规定。这一方面是会员们厌倦了朝政时务,另一方面也要避免因此可能带来不必要的麻烦,恐因言招祸。除此以外,有的会社还有一些其他的禁例。林间社的会约是:“客或博或弈,或行或卧,或默坐或清谈,惟所欲。但不赋诗,不谈时事。”不许赋诗,系因其组织者认为此事有妨于合群之道:“古卿大夫之燕,多称引古诗,不自赋也。称诗以见志,赋诗以兢能。兢则乖和,非合簪之道。”张瀚所结怡老会规定:“若官府政治,市井鄙琐,自不溷及。”要会员保持怡老会清逸高雅的特色(《武林怡老会诗集·怡老会约》)。

(原载台湾《历史月刊》1997年6月期)



古代植树备荒救灾之策与灾民生活

森林对于水土保持和雨量调解,有着重要的作用。因此植树造林、保护森林资源,是防灾备荒的良策。而有些树木的果实叶皮不但平时可供食用,遇到荒年还可以代替粮食救济以活民。古代王朝基于富国和防灾的考虑,对于护林造林虽时多重视,但由于战争的毁林及人为的滥砍所造成的浩劫,却是屡书不绝。本篇论述历代林政及森林资源在预防和治理灾荒、救民活民的重要性,其史其事足为殷鉴。

救荒无善政。荒政本不是太平世道之事,但在历史上又是难为躲避。虽如尧、禹、成汤那样的圣王,传说中也不免有九年水涝与七年干旱之灾。我国在历史上是个多灾的国家,孔子记《春秋》二百四十二年事,其间记载五谷丰登的大有之年仅二,而水旱螽蝗之灾则屡书不绝。古人论及荒政虽多,然救荒无奇策。明人王廷相在《答李献忠论救荒事宜书》中说:

> 大抵救荒之策,先王三年、九年,农有余积,上也;平籴、常平、义仓、社仓预备之政,次也;移民就食、煮哺、糜粥,下也。

在常见的上中下三策之外,古人论及植树救灾备荒的观念,从长远观点来看,无疑为其上之上策,其较其他方法更为特别,除了有济荒、备荒的考虑外,还有预防和治理灾荒的认识。

一 毁林与灾荒

森林对于水土的保持与雨量的调节,有着重要的作用。中国古代的灾荒各种各样,而以水旱之灾为多为厉,蝗灾风灾也常接踵而至。频繁的水旱灾荒的发生,和森林的破坏与减少有着很大的关系,其中人为的毁林占了重要的部分。

人为的毁林首先是战火造成。历史上大规模的战争常与火海联系在一起,兵家重火攻之术。仅就荆楚夷陵一地来说,如战国时秦将白起攻楚郢都,后汉初吴汉鏖战公孙术,三国时吴将陆逊抗御刘备,这些著名的大战,均用火海败敌,战火毁掉了大批的林木。河南经明末兵燹焚掠之后,至清初已是“人希土旷,虽蓊翳成林之处不可谓无,然极目平原,往往而是”。

其次,统治者屡屡大兴土木,滥伐山林。秦始皇修阿房宫,仿建六国宫殿,从蜀荆调运木材,蜀山之木因之砍伐几尽。始皇帝还曾因渡水过湘山祠时遇风,迁怒于湘君,竟派了三千刑徒将湘山树全部砍光,赭其山示以惩罚。楚汉之争尚未分胜负,萧何就造起巍峨壮观的宫殿。汉代盛行厚葬风气,王符《潜夫论·浮侈篇》说京师的王公贵戚们为求江南棺椁善材,极尽砍伐之滥,并风及各地:

> 必欲江南樗梓豫章楩楠。边远下土,亦竞相仿效。……工匠雕治,积累日月,计一棺之成,功将千万。夫既其终用,重且万斤,非大众不能举,非大车不能挽。东至乐浪,西至敦煌,万里之中,相竞用之。此之费功伤农,可为痛心!

后世统治者滥用木材之事屡屡不绝。明成祖时修建北京宫殿,采川楚浙晋大木以供用材,仅采伐之费,就有一省达三百余万两白银之多的。

再者,是一些民众无规划地垦荒毁林。明清时期由于人口激增,人口与土地的矛盾非常突出,大批民众流入山区伐木造田。明代成化年间,进入荆襄山区的流民就达一百五六十万;清代在川楚陕交界



的广大山区，乾嘉年间也涌入大批棚民。他们毁林辟田，伐薪采矿。这些山区跨连数省，地广林深，原多是政府长年的封禁地带，无规划的滥垦，虽然解决了一时的生计问题，但也使这一地区的原始森林一块块地消失。长期的兵燹战乱，无限度的乱砍滥伐，丰富的林木资源遭受了沉重的破坏，如春秋时期那种"山木如市，弗加于山"的情况，后世很难再见到了。它造成的恶果便是连年不断的水旱诸灾的重复。

古人受自然支配的观念尤为强大，在灾害发生的问题上，受天人感应的天命观念影响，认为灾害是上天对人间的示警与惩罚，从现实政治中去解释灾荒的起因。在灾害的发生是由人事而起认识基础上，对灾荒与林木两者之间的密切关系，有了进一步的认识。《淮南子·修务讯》说：

> 禹为治水，以身解于阳盱之河；汤由苦旱，以身祷于桑林之祭。

人们认为桑山之林能兴云致雨，所以汤要到桑林之间祈祷。《管子·地数》上说：

> 桀霸有天下而用不足，汤有七十二里之薄而用有余，天非独为汤雨菽粟，而地非独为汤出财物也。

天之所与皆同，而人之所用相异。伴随着长年的毁林与灾害的发生，人们的林木保护意识不断增强，并自觉利用林木资源与栽植树木开展救荒减灾活动。

二 林木与救荒

林木对于灾荒主要在于备荒上，救荒减灾则在其次，并且对于水旱蝗风等主要灾害有控制减弱的作用。树木救灾备荒成效长远而用力甚小，树木本身抗御灾害的能力较强，不必如种庄稼那样去精耕细作。北朝有俗谚："不剥不沐，十年成毂。"说栽种榆树粗而无病。北魏贾思勰《齐民要术·种榆白杨》谈到白土薄地上宜多栽种榆树、白

杨的益处时说:

> 斫后负生,不劳耕种,所谓一劳永逸。能种一顷,岁收千匹。唯须一人守护指挥处分,既无牛犁种子人功之费,不滤水旱风虫之灾,比之谷田,劳逸万倍。

因而受到政府与民间的重视。古人的林木救荒之策,主要表现在三个方面。

(一)代粮救饥以活民

初民社会的先民们,曾经历过以采集树木的叶实为生的时代。到后来生产力水平提高社会经济发展了,食用树木实叶的饮食习惯仍在一定程度上保存下来。有些树木的果实叶皮不但平时可以助食,更重要的是荒年可以养活饥民,一些干果还可长久保存,人们将它们视作木本粮食加以重视。元代农学家王祯在其所著《农书·百谷序》中论述蔬果的救荒作用时说:

> 夫蔬熟,平时可以助食,俭岁可以救饥。其果实熟则可食,干则可脯,丰歉皆可充饥。

明代科学家徐光启对能救荒的木本与草本植物的栽种甚为重视,他还亲自摘采品尝,在《农政全书》中注明其特性,指出:凡此诸物"择其生者,于荒山大泽中旷野,皆宜预种之,以备荒年"。据明初藩王朱棣所纂辑的《救荒本草》所载,用作荒年活民可食的木本植物有八十余种,果木二十三种。历史上靠食树木的果实叶皮度荒的例子很多。

食枣、栗、榛。

古人认为枣子是长寿果实,《诗·豳风·七月》:

> 八月剥枣,十月获稻,为此春酒,以介眉寿。

人们常将枣和黍稻等合在一起做成枣饭食用。崔寔《四民月令》说四月间,"可作枣糒,以御(待)宾客"。王祯《农书》引《本草》说:"栗厚肠胃,补肾气,令人耐饥。"又说:"辽东榛子,军行食乏当粮。"是以果代粮,栗仅次于枣,榛子又亚于栗。枣、栗、榛便于携带与贮存,食后可长时不饿,古人远行时常用来当作糇粮,用来济荒,自然是上佳



的救饥食物。战国时秦国的一些地区出现了大饥荒,丞相范雎认为只要调发五苑的枣栗和橡果,就足够救济饥民的了,甚至不必动用国家所储备的谷米。苏秦见燕文王,说燕"北有枣栗之利,民虽不由田作,枣栗之实,足食于民矣。此所谓天府也"。国家多枣栗之树,被视为是天赐的粮仓,不会有荒年饥馑的担忧。

食栎实。

栎实是栎树的果实,也称橡栗、橡实或橡子。《庄子·盗跖》篇说:

> 昼食橡栗,暮栖木上,故命之有巢氏之民。

先民们很早就靠橡实来疗饥了。西晋末八王之乱时,秘书监卫尉卿挚虞从惠帝至长安途中遇有兵乱,百官离散,挚虞等人逃入鄠、杜之间的南山之中,在粮绝饥饿之时,靠食橡实为生,才得保住性命。但回到洛阳以后,由于多年的兵荒灾乱,人饥相食,虽橡实亦难求得,挚虞终被饿死。与挚虞同时的颍川人庾衮,早年灾荒年间常与同乡进山拾橡果充饥,后天下大乱,遂率邑人入大头山耕种避难。在年谷未熟时,则以橡实及其他果实为粮,过着木食山栖的生活。

食桑葚。

桑葚干湿皆可食,而熟透曝干后则可保存持久。《齐民要术·种桑柘》说:

> 椹熟时,多收,曝干之,凶年粟少,可以当食。

西汉末王莽时,天下大荒,汝南有孝子蔡顺靠采桑葚以养老母,"黑者奉母,赤者自食"。东汉末年战乱灾荒不休,人多饥饿,混战的军阀们有粮则相聚,无粮则鸟散。新郑长杨沛令民众储蓄干椹,他课收租税也以干椹代粟,共蓄积了一千多斛干椹。后来曹操西迎汉献帝途经新郑,所率千余人绝粮,几尽离散,适逢杨沛及时进献干椹,这才解决了军粮大问题。北魏末年杜洛周、葛荣兵乱之后,连年饥荒,河北数州民众能免于饥饿而死的,亦多倚仗干椹救命。桑葚较之五谷成熟要早,金朝末年连年饥馑,每当夏初青黄不接时,很多无粮贫民赖食桑葚度过饥荒。

食杏。

杏肉、杏仁除了生食外,还可制成杏干、杏脯、杏仁粥(杏酪)等用以食用。三国时吴人董奉隐居庐山,他为人治病不索钱财,重病得愈者,要在山上植杏树五株,轻病愈者一株。数年之中,杏树已有十几万株,郁郁成林。董奉又以杏易谷,于荒年时悉以前所得谷米赈救贫乏。《嵩高山记》记在嵩山东北有牛山,山多野杏,至五月间黄澄澄烂然一片。自西晋末中原灾荒战乱,饥饿百姓"皆资此为命,人人充饱"。

食柿。

唐代段成式《酉阳杂俎·木篇》说:

> 俗谓柿树有七绝:一寿,二多阴(荫),三无鸟巢,四无虫,五霜叶可翫(观赏),六嘉实,七落叶肥大。

种柿树的好处很早就受到民众的认知。柿子收成以后,可以做成柿饼贮存,除平时食用外,荒年可作食粮。明朝末年三晋泽沁之间多柿树,农民采摘后制成柿饼贮藏,以当荒年之粮。中州的齐鲁也是如此。

食树皮树叶。

历史上饥民食树皮树叶的记载书不绝笔,虽说为无可奈何之事,但能济荒活民,多受到人们的重视。可食皮叶的主要是榆、槐之树。徐光启就他所见所尝说:

> 荒俭之岁,于春夏月,人多采掇木萌草叶,聊足充饥。独三冬春首,最为穷苦。所恃木皮、草根、实耳。余所经尝者:木皮,独榆可食。枯木业,独槐可食,且佳味。

王祯在《农书·农桑通诀》谈到榆皮、榆叶的吃法:

> 榆叶曝干,捣罗为末,盐水调匀,日中炙曝;天寒,于火上熬过,拌菜食之,味颇辛美。榆皮,去上皴涩干枯者,将中间嫩处剉干硙为粉,当歉岁亦可代食。昔沛丰岁饥,民以榆皮作屑煮食之,人赖以济焉。

不过有的食木法则很是可笑。西汉末枯旱霜蝗灾害俱至,王莽曾想



出煮木为酪的奇法活民，派官员去各地教授。但煮出的木酪不能食用，而派出的官员又借机勒索，给社会带来了更大的骚扰。

（二）加固河堤防水患

食树木实果叶皮活命，毕竟是迫不得已的济灾之政，而利用植树来加固江河堤堰以预防水患，则是早期预防之举。树木根枝盘结，对于河堤土地可以起到加固充实的作用，古人很早就知道对此加以利用。《管子·度地篇》谈到修建堤防工程时，应“树以荆棘，以固其地；杂之以柏杨，以备决水”。种小树以加固堤防，植大树以抗御洪水，防止绝堤伤人。

宋太祖开宝年间，河患频仍，黄河屡屡决口。太祖下诏令黄河、汴河、清河、御河沿河州县，除按旧制栽种桑枣树外，又别征民众栽植榆柳及土地所宜之树，用以加强河防，并派官员督察。宋真宗咸平年间，真宗又再次下诏严申盗伐黄河两岸榆柳林木的禁令，犯者予以重惩。天禧年间黄河多次决口，滑州知州陈尧佐为保护河堤，在河岸上就凿横木，下垂木数条，称作“木龙”，置岸边以刹水势。后改知并州，当时汾水也常常暴涨，威胁两岸民众安全。陈尧佐进一步改善以往的河防方法，修筑河堤时，植柳数万本，作柳溪，收到了更为持久的护岸效果。

（三）保持水土抗沙化

广栽树木以保持水土和防治耕地沙化，对于植树与救荒的关系来说，是更深一层次的认识，是古代备荒策中上之上策。清代俞森留心于救荒事业，曾编著《救荒丛书》十卷，为官河南河道提刑按察使、司佥事之时，特别关注豫省的备荒与河防。他在所著《种树说》中提倡在豫省应多种树，强调重视利用其救荒的作用。指出：

> 一里之内，而种树者止一家；一邑之内，而种树者止一里；则利少而害多，不得不顾虑也。若尽一邑而悉种焉，则利广矣。尽一郡而悉种焉，则利更广矣。阖省而悉种焉，则其为利尤广矣。而何虑祸之独钟乎！

俞森还总结林木救荒经验说：一是“岁有水旱，菽麦易伤；榛柿

栗枣，不俱残也。年丰贩易，岁凶疗饥”；二是“豫土不坚，濒河善溃，若栽柳列树，根枝纠结，护堤牢固，何处可冲”；三是“五行之用，不克不生。今树木稀少，木不克土。土性轻扬，人物麤（粗）猛。若树木繁多，则土不飞腾，人还秀饰”。他设想：如果“户无分上下，一家种枣三十株，柿三十株，榆柳各百株。能逾格多种及广栽杂树者，旌之；不如令者，罚无赦。阅三年之后，人不告荒；十年之后，户皆宁处”。俞森的救荒论，明确指出树木与水土保持之间的联系，对林木与灾害关系的认识，较一般救荒论者高出一筹。

三 救荒与植树

备荒之计当先富足，积蓄有余才能以备荒年。农有三年、九年积储，历来被视为救荒之本。然而五谷的种植，四季耕耘收藏，受各种自然因素影响太大，加之遇有水旱螽蝗之灾，一二年熟穰易，而连年丰登难。五谷的储积，又有仓储籴粜诸种问题，难免贪官肥己，鼠窃虫蚀。种树的效益则不同。《管子·权修》曰：

> 一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木。……一树一获者，谷也；一树十获者，木也。

所以家国要富足，以防荒歉，不但要重视五谷种植的“一年之计”，更要重视植树长久的“十年之计”。

古代治生理家，一直有重视植树，特别是种植果树的传统。司马迁《史记·货殖列传》说：

> 山居千章之材；安邑千树枣；燕秦千树栗；蜀汉江陵千树橘；淮北常山以南，济河之间千树楸；陈夏千亩漆；齐鲁千亩桑麻，渭川千亩竹……此其人皆与千户侯等。

拥有众多经济林木之家，其富庶可与千户侯相比。三国时吴国丹杨太守李衡常称羡司马迁“江陵千树橘”之言，曾密遣奴客十人于龙阳县沅水淤积洲上建宅，种植柑橘树千株。临死敕其儿曰：“汝母恶吾



治家，故穷如是。然吾州里有千头木奴，不责汝衣食，岁上一匹绢，亦可足用耳。"木奴，即柑橘树。至东吴末年，李衡所植柑橘树茂果丰，每年可收入数千匹绢，家道殷足。

汉代蒙童读物《急就章》说："园菜果蓏助米粮。"贾思勰就此论道：

> 杏一种，尚可赈贫穷救饥馑，而况五果蓏菜之饶，岂直助粮而已矣？谚曰："木奴千，无凶年。"盖言果实可以市易五谷也。

备凶年，是民家植树的主要目的之一。《齐民要术》中引《术》曰："东方种桃九根，宜子孙，除凶祸。胡桃、柰桃种，亦同。西方种楸九根，延年除百病。北方种榆九根，宜蚕桑，田谷好。"又引《杂五行书》曰："舍西种梓楸各五根，令子孙孝顺，口舌消灭也。"其中虽然有些神秘主义的味道，但总与富足备荒、免灾除病联系在一起，倡导督促民众多植树木。

历代王朝基于富国与防灾的考虑，对护林造林也时多重视。周代设有管理林政之官，并对砍伐山木作出规定：孟春之月、孟夏之月和季夏之月，禁止民人砍伐山木，并派虞人之官入山巡查。至季秋与仲冬时节，才得进行有限度的采伐，以保护森林资源。秦始皇虽因建阿房宫而滥发山林，但修驰道时，又在道两边每隔三丈植松树一棵，翼护道路，成为大规模种植行道树的先声。东汉将作大匠的职责之一，就是掌管栽植栗、漆、梓、桐之类树木于大道两侧。这既可护路为荫，又能坐收果实之利。北朝西魏时，当时官道两侧每一里有一土候为标，经雨颓毁，常需修护。韦孝宽为雍州刺史，令在本州官道土候处改种槐树为记，受到当权的宇文泰的赞扬，下令推行至全国，搞了一次不小规模的植种道树活动。宋代鉴于河患频繁与森林缺乏，更认识到林政的迫切性，多次诏令保护林木，同时奖励民众植树。

不过从历史上来看，许多王朝的鼓励植树，多限于能较快获利的经济林木。封禁山林之令，多是为独占山川之利与防止民人相聚为乱的目的，很少从备荒与治理荒源的角度去重视林业发展，缺乏宏观

长远的考虑。加之造林远远不及毁林速度快,林政的发展是呈日渐衰落的趋势。

不少救荒论者虽都认为三年、九年积蓄是救荒上策,却很少论及十年长久富足的林木救荒之策,或者仅是谈论木、果灾时的救饥活民效果,又忽视其治理水患和防治土壤沙化的作用,因为林木救荒不是应急之计。所以,林木救荒之论,只多包括在农学家及一些地方官员劝民农桑的农书中,而在荒政专论中却很少涉及。

(原载台湾《历史月刊》1997 年 5 月期)

断袖之欢

——历史上娼妓中的男色

娼妓一词原作“倡伎”，系指出卖声色之男女，其中也包括男娼。男娼在传统社会中，与女娼同为帝王显贵宠幸、狎昵的对象。本篇由男娼的种类谈起，探讨历史上的男娼、男色及其时代背景与社会问题。

“娼妓”二字在唐朝以前一般写作“倡伎”，也不是专指女性卖淫。汉朝许慎《说文解字》解释“倡”字说：“倡，乐也。从人，昌声。”《广韵·纸韵》上说：“伎，侣也。”“伎”字的本义是伴侣的意思。倡伎是指以出卖声色为主兼及卖身的男女，既包括女娼，也包括男娼。

汉武帝的阉宠李延年原本是个男娼，《史记·佞幸列传》载：“李延年，中山人也，父母及身，兄弟及女，皆故倡也。”可知娼不分男女。延年和他的妹妹李夫人都能歌善舞，而延年自身尤精于声律。他那首隐喻其妹脍炙人口的诗歌云：

> 北方有佳人，绝世而独立。一顾倾人城，再顾倾人国。宁不知倾城与倾国，佳人难再得。

这分明是娼家自荐口吻的唱词。延年自身也是以色事人，入宫后“与上卧起”，和其妹同受武帝宠爱。

一 “分桃”与“断袖”

说到男娼，自然会联想到男性同性恋，李延年与汉武帝的关系是属于同性恋行为了。历史上声名最为昭著的男同性恋是分桃、断袖

之事了。

“分桃”是指春秋时卫灵公宠弥子瑕之事。一次二人游于果园，弥子瑕食桃而甜美，不想独自享用，竟将剩下的半个桃子塞进了灵公的嘴里。灵公不但不怪罪，反而爱怜地说：“爱我，忘其口啖寡人。”“断袖”是指汉哀帝爱恋董贤的故事。一天二人白日同眠，哀帝先醒欲起，但衣袖压在董贤身下，为了不弄醒心爱之人，哀帝竟将自己衣袖剪断，抽身而起，二人恩爱到了如此地步！分桃之欢、断袖之癖也就成为好男色的代名词。

男娼提供性服务的对象，有男客，也有女客。向女客卖淫的事情在历史上并不多见，但也有一些记载。上古时，男女间的两性关系比较随便，女子嫖男娼的现象也时有所闻。《史记·吕不韦传》载：在秦国，每年农时忙过后有纵倡之乐，届时各色娼妓齐至，各展媚态。一次倡乐之会时，最有名的男娼是“大阴人”嫪毐，他竟然能将桐木小车轮穿在性器上而行走，向众人展示他超群的性能力。此举连深居后宫的王太后听说后都羡慕不已，“欲私得之”。太后透过丞相吕不韦的关系，将嫪毐诈处宫刑，拔掉鬓眉以貌似宦者，送入宫中供自己享用。

中古南朝时期，一些贵族妇女也蓄有男娼，称作“面首”。宋前废帝之姊山阴公主有面首左右三十人，齐郁林王之母文安皇太后也置男宠如此数。文安皇太后儿媳何妃亦爱男宠，男宠中有个杨珉之，是女巫的儿子。古代巫娼不分，珉之当是个男娼。珉之貌美姣好，不但与何妃宛如伉俪，又常入宫中与郁林王同处同眠。不过，在历史上男娼还是向男客卖淫为主。

二 男娼的种类及娼馆营生

古代的男娼，大体分为优娼、娈童、民间私娼几类。

优娼。古代倡优不分，一些男娼同时又兼着优伶的身份。清代段玉裁《说文解字注》说：“以其戏言之谓之俳；以其音乐言之谓之

优，亦谓之倡，实一物也。"倡、优、俳，原是指以歌舞杂戏为业的艺人，这些人社会地位低贱，以卖艺为主，有的人在卖艺的同时也卖身。明代严世蕃狎昵优童金凤，"昼非金不食，夜非金不寝"。严世蕃败后，上演揭露严嵩、严世蕃父子罪状的传奇剧《鸣凤记》，金凤粉墨登场，扮演严世蕃。因其以往的亲身经历，把个严世蕃演得惟妙惟肖，再次名噪一时，而往日昵爱之恩已全然忘了。清代男娼，大半为优伶，梨园旦色称为相公，色艺俱佳的，被捧为"红相公"，反之则称为"黑相公"。

娈童。又称狡童或妖童。大多在十五岁以下，被豪门巨室买来，以年少色貌被迫卖身的少年。他们不像优娼那样，或兼及卖艺。汉代仲长统说东汉的豪人之家，"妖童美妾，填乎绮室"。南北朝时，达官贵人以致帝王多有狎娈童之癖，留下了不少赞美娈童的诗作。梁简文帝萧纲有《娈童》诗很有代表性，其诗曰：

> 娈童娇丽质，践董复超瑕。
> 羽帐晨香满，珠帘夕漏赊。
> 翠被含鸳色，雕床镂象牙。
> 妙年周小史，姝貌比朝霞。
> 袖裁连璧锦，笺织细桐花。
> 揽绔轻红出，回头双鬓斜。
> 懒眼时含笑，玉手乍攀花。
> 怀猜非后钓，密爱似前车。
> 足使燕姬妒，弥令郑女嗟。

董、瑕是指董贤和弥子瑕。娈童的娇柔丽质令燕姬郑女妒嫉，其可知男娼盛过女娼之势。

私娼。《史记·货殖列传》说赵之中山地薄人众，风俗淫，女子多弹琴歌舞游媚于富贵之家与王侯之宫；男子则"多美物，为倡优"。男子以倡优为职业成了当地人的风俗，前面提到的嫪毐和李延年家即是来自中山的倡家。宋人陶谷《清异录·人事门》记载：一般因南海民俗尚淫，指其为烟月作坊，但京师与之相比并不逊色，有近万户

娼家，“至于男子举体自货，进退怡然，遂成蜂巢，又不只风月作坊也”。

阉宠。阉人除了做宦官，也有被帝王与贵族蓄昵者。西汉的皇帝多有此好，高帝有籍孺，惠帝有闳孺，文帝有赵谈、北宫伯子，武帝有李延年、韩嫣，元帝有弘恭和石显。五代时前蜀后主王衍有阉宠王承休，以致达到“久而专房”的地步。明武宗正德皇帝喜狎阉宠，皆选年少俊秀小内臣为之。其最受宠者，人“老儿当”，视为等辈。

清代道咸年间，北京狎男娼风甚盛，受其影响，占据金陵而与清廷相对峙的太平军政权亦盛行男风，有不少阉娼。黄均宰《金壶遯墨·军营近事》说：

> 贼掳幼童年十二、三以上者六千余人，尽行割阉，而误去外肾死者十六、七。（杨）秀清选其姿色秀丽者，敷粉裹足，着绣花衣，号为男妾。如侯裕宽、李寿春、钟启芳，王俊良等，皆极妍美，有巧思，能以侧媚得诸逆欢。

阉割幼童事可能会因作者敌视太平军的立场而有所夸大，但金陵狎阉娼之事似应不虚。

以上几种男娼，除了阉娼以外，区分并不是很严格，有的人可能同时有几种身份。这些男娼大多地位微贱，属贱民阶层，虽然一些人常与帝王和达官贵人狎昵，甚至恩爱得舍生忘死，但也只是奴仆的身份，被迫或以谋求财利为目的而举体自货。

男娼与女娼一样，也有藉妓馆营生，有的甚至还有行会组织。宋代吴地的男娼行会首领称作“行头”或“师巫”。清代北京男娼开铺称为“小唱”，小唱即小娼，康熙时业已风行，乾隆后规制更为完备。娼寮寓所俗称“大下处”，优伶聚处其中，叫“公中人”，生旦别立“下处”，自称为“堂名中人”，大多在韩家潭一带。

与青楼一样，清代相公堂子也有一些嫖规。如入妓馆闲游或去优伶家闲聊，叫“打茶围”。狎客召优伶陪酒称“叫条子”，优伶应召称“赶条子”。据《清稗类钞》所载，光绪年间惯例，狎昵相公一般要付赏钱十千。其中先付二千四百文为“车资”，其余的则事后结清。



男娼来后先向狎客点头致意，取酒为在座客人斟好，然后依偎一"老斗"坐下。狎客在馆中称作老斗。老斗在下处饮酒称"喝酒"，吃饭叫"摆饭"。这些与青楼的吃酒、叫局没什么两样。

男娼馆师傅对小娼的调教也与青楼老鸨对雏妓的调教差不多。清同治、光绪年间，京城曲部一般养幼童十余人，皆买自他方，以苏杭皖鄂为最。每人习曲二三折，务求其精。五官端正的，令其学语学步学视，眉清肤白的，还有其他的训练。大体上依禀赋不同施以不同的调教。幼童每天清晨起床后，要以淡肉汁盥面，夜晚则遍体敷药，只空出手足不涂，说是为了泄火毒。每天饭食亦有讲究。三月后宛如少女一般，可以接客应酬了（以上参见王书奴《中国娼妓史》）。

三 对社会风气的影响

男娼问题不仅是狎客与男娼之间的事，也是个社会问题，它腐化官僚机构，败坏社会风气，给社会和家庭带来诸多影响。

汉朝初年，阉宠籍孺、闳孺受到皇帝宠爱，权势炙手，上门巴结走关节的公卿不少。"善仕不如遇合"，女媚不如男色，诸郎、侍中官员纷纷效尤。他们学着二宠的模样，冠色彩鲜丽的鵔鸃冠，以贝饰带，敷脂施粉，作妩媚之态。

晋朝以降，士大夫狎娈童十分普遍。北齐国子助教许散愁称自己自少"不登娈童之床"，被大家认为是如柳下惠坐怀不乱那样少见的人物。《颜氏家训·勉学》篇说梁朝全盛时，贵游子弟"无不熏衣剃面，傅粉施朱，驾长檐车，跟高齿屐，坐棋子方褥，凭斑丝隐囊，列器玩于左右，从容出入，望若神仙"。建康令王复看见马在踢叫，对人说：这哪是马？分明是只老虎么！士族中这种以柔弱为美，男子女性化的变态，正是受当时社会男色风气的影响。

明清时期，朝廷禁止官员嫖妓，但不禁狎男娼，男娼之风反而因此大盛。明人谢淛肇《五杂俎·人部》说：

今天下言男色者，动以闽广为口实，然从吴越至燕云，未有

> 不知此好者也。今京师有“小唱”，专供缙绅酒席，盖官妓既禁，不得不用之耳。其初皆浙之宁波人，近日则半属临清矣，故有南北小唱之分。然随群逐队，鲜有佳者，间有之则风流缙绅，莫不尽力邀致，举国若狂。此亦大笑事也。

从中可知明代对男娼的嗜好，已深入到官绅日常生活中去，不只以闽广与北京为最，还有遍及南北之势。

嗜好男娼，也影响家庭生活。北魏汝南王元悦淡于夫妇生活，王妃生一子也不见礼答。后来又好上了男色，干脆不入内室，对待妻妾如御奴婢，动辄打骂，妻妾身上常是伤痕累累。更有甚者，还有杀妻灭妾的。后赵石虎宠优童郑樱桃，因樱桃争宠，石虎竟连杀妻室郭氏与续弦崔氏。《宋书·五行志》说：自晋武帝咸宁太康年间以后，“男宠大兴，甚于女色，士大夫莫不尚之，天下咸相仿效，或有至夫妇离绝，怨旷妒忌者”。此绝非耸闻之辞。宋明清时代，江浙地区多好男色，一些家庭的夫妻生活也受到影响。吴地“不男之讼”甚多，大多与男娼有关。曲辞中常见的怨词：“痴心的，悔当初错将你嫁，却原来整夜里搂着个小官家！”从文学角度反映了现实社会的情况。

《逸周书·武称》上载有“美男破老，美女破舌”的古训，常提醒人们要注意沉溺于男倡女乐之中。司马迁作《史记·佞幸列传》说：“弥子瑕之行，足以观后人佞幸矣。虽百世可知也。”虽有古训，而世人败德如故。

春秋时代的晋献公，曾打算通过贿赂借路于虞国去讨伐虢国，然后借机再灭掉了虞国，但献公很忧虑自己的计谋会被虞国的谋臣宫之奇识破。不过荀息却无此忧虑，他很了解宫之奇懦弱的为人，宫之奇与虞君之间关系又暧昧，“少长于君，君昵之，虽谏，将不听”。同时，荀息又使出“美男计”，给虞君送去男娼，使其厌旧喜新，疏远与宫之奇的关系。结果不出荀息所料，虞君最后也没听进宫之奇的劝告，在虢国被灭掉之后不久，虞国也被晋国所亡。

晋惠公的时候，晋国内乱，公子重耳与其随从狐偃、赵衰等人流亡到曹国。曹君听说重耳肋骨胼胁，竟不顾礼节，趁重耳等人裸浴之



时带人偷看,以满足自己的好奇心。不过,随同曹君一同窥视的僖负羁夫人却另有发现。她观察这些裸体男人在一起的举动,发现他们之间坦然而不狎昵,因而断定重耳的随从们都是些正直的人,有相国之才,劝丈夫要礼遇他们。

对于男色男娼之事,有时官府也有治罪之法。《晏子春秋》讲了一个春秋时代发生在齐国的"色君"事件。齐景公面目姣好,负责国君旌旗车饰的羽人暗中对景公迷恋已久,一次他实在控制不了自己,竟然不顾君臣礼节,跑到国君车驾前痴痴地望着景公。羽人被捕后吐露了实情,景公大怒,说:"合色寡人也,杀之!"后来晏子劝景公说:"虽使色君,于法不宜杀也。"可知对"色君"者,虽然罪不至死,但已有了惩治之法。

不过,由于有不少帝王有断袖之癖,色君者不但不会得罪,反而会得到升迁和富贵,因此很难对男色之罪有确实可行又能持久的禁条。宋徽宗政和年间,官府制定了惩治男娼的正式条例:"男为娼,杖一百,告者赏钱五十贯。"但仍是流于形式。宋人周密《癸辛杂识后集·禁男娼》说吴俗男娼风气尤甚,男娼们浓涂厚抹,服饰艳丽,连名字称呼都带女人味,他们招摇过市,到处拉客求欢,"败坏风俗,莫此为甚。然未见有举旧条以禁止者"。明代禁律虽有"鸡奸"之条,但京城莲子胡同的男娼馆仍是照常经营。

四 古人对同性恋的评论

同性恋异于常态的行为,很早就受到人们的注意,并分析其成因。《汉书·五行志》引京房《易传》说:"夫妇不严,厥妖狗与豕交,兹谓反德。国有兵革。"将男子同性恋和狗与猪的异类交配行为等同起来,视作异于正常男女性行为的反德现象。《汉书·五行志》又载:汉成帝河平元年,"长安男子石良、刘音相与同居(颜师古注曰:'二人共止一室'),有如人状在其室中,击之,为狗,走出"。"为狗",此当释为"为狗交之状",书中将二男子同性恋的性行为比附为

犬祸。《宋书·五行志》说自晋朝以来,男色盛过女色,是因“男女气乱,而妖形作也。”

京氏《易传》与《五行志》是讲阴阳五行之书,常将自然界的异常现象与社会的灾变联系在一起,认为犬猪之交是兵革战乱的征兆,自是附会之说。但它说同性恋变态行为的兴盛,是由男女气乱、夫妇不严造成的,是有道理。男女气乱、夫妇不严的情况,其一是出现在婚姻和家庭伦理观念的紊乱时期,如东晋“五胡乱华”之际,是汉民族与进入中原的少数民族婚姻方式和家庭形态融合时期,少数民族保留较多的原始群婚制残余形态与汉族士大夫的腐化荒淫生活相结合,加以玄学反传统的流行,导致家庭伦理观念的紊乱。其二是出现在达官贵人阶层生活过度腐化时期,如明清时代,他们为了寻求新刺激,而追求变态性行为,出现了两性观念的错位现象。

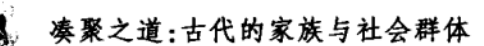
(原载台湾《历史月刊》1996 年 12 月期)

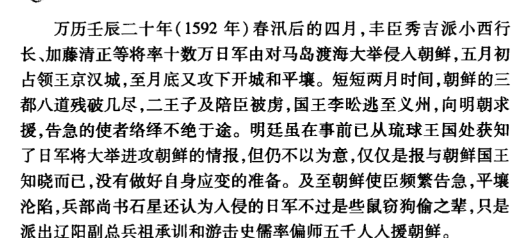
 

壬辰战争中被遗忘的军队统帅宋应昌

明朝万历年间的壬辰援朝战争,明朝称为"朝鲜之役",朝鲜称为"壬辰倭乱",日本则称为"文禄之役",是三国历史上的重要事件。此次战争中,明朝先后两次大规模出兵援助朝鲜,抗击日军的侵略,有"再造蕃邦"之功。不过,很多史籍如《明史》,在谈到第一次援朝及其中著名的平壤会战大捷时,多委功于镇前统兵作战的主将李如松,而对于运筹策于帷幄之中的主帅宋应昌却不甚重视,甚至是忽略。宋应昌虽出身文人,但精于谋略,善于布局,他对战争形式之明了掌握,战前之预备、临战之方略、善后之应策,皆能面面顾到,是一位克尽厥职、主导战局的优秀主帅。

宋应昌,字思文,别号"同冈",浙江仁和人。生于嘉靖十五年(1536年),三十岁时中嘉靖四十四年乙丑科二甲进士,起官为山西绛州知州。应昌虽以科甲入仕,但对兵法却颇有研究,曾上述陈述防范蒙古虏患对策。巡抚山东期间,于海防和倭患尤为重视。其实,隔海相望的日本在关白丰臣秀吉的统治下结束了诸侯割据局面,国力强盛,积极准备向海外扩张,打算并吞朝鲜,入犯明朝,进而合三国为一。宋应昌洞悉日本的野心,预言日本不久将会为中国之害,每年春汛后的时间尤为可虑,因而向朝廷进"选将、练兵、积粟"三策,建议采取积极的防范措施,并督促山东官民加紧生产军器火药,分拨沿海官军。宋应昌的警告和主张,没有受到当权者的重视,朝廷很多官员认为他是小题大做。但后来形势的发展却不出宋应昌所料,使得明朝在壬辰战争初期处于非常被动的地步。




万历壬辰二十年（1592年）春汛后的四月，丰臣秀吉派小西行长、加藤清正等将率十数万日军由对马岛渡海大举侵入朝鲜，五月初占领王京汉城，至月底又攻下开城和平壤。短短两月时间，朝鲜的三都八道残破几尽，二王子及陪臣被虏，国王李昖逃至义州，向明朝求援，告急的使者络绎不绝于途。明廷虽在事前已从琉球王国处获知了日军将大举进攻朝鲜的情报，但仍不以为意，仅仅是报与朝鲜国王知晓而已，没有做好自身应变的准备。及至朝鲜使臣频繁告急，平壤沦陷，兵部尚书石星还认为入侵的日军不过是些鼠窃狗偷之辈，只是派出辽阳副总兵祖承训和游击史儒率偏师五千人入援朝鲜。

朝廷的轻敌再加上将领的傲慢，七月十六日这批明军在平壤城下严重受挫，史儒战死，祖承训仅以身免。败讯传回国内，举朝震动，上下汹汹，人们这才开始意识到事态的严重性。愕然之余，方想起早已被忽略的宋应昌的奏议，叹服其有先见之明。众望所归，为廷臣一致推举为援朝明军统帅的人选，朝廷特进宋应昌为兵部右侍郎，任命为东征军经略，主持援朝抗日和蓟辽防务事宜。

一 受命于危难之中

宋应昌身为明军统帅，上任之初，面临的处境十分艰难。首先，朝鲜战场形势恶化，号称三千里江山之国，但自日军登陆釜山至攻占平壤，却不到两个月。朝鲜军队战斗力之弱已出于明朝人意料之外，许多军事重镇已落入日军手中。及至明军开进，面临的大多是攻坚的硬仗，日军在战场上则是以逸待劳，反客为主了。粮草的运输业是明军所遇到的又一困难问题，就地筹粮非常难，重要的粮仓落入日军之手。虽然朝鲜政府曾帮助解决了部分的军粮，但主要部分仍需明军从国内运来，而千里馈运，确非易事。

明廷战前为做应变的准备，一切都须从头开始。在朝日军达十六万之多，明军前线的兵力则严重不足，军械火器也筹集未备。当时明廷军事上的最高决策者兵部尚书石星平庸无谋，临战计无所出，唯



寄希望于一巧言善辩的嘉兴人沈惟敬到日军中求得和议，抗战决心并不坚决。不少官僚因党派的争斗，在援朝事宜上不能同心同德，宋应昌征兵调粮，受到多方面的掣肘，再加上军队兵员复杂，内部也是南北派系不同，指挥调动艰难。主将东征提督李如松当时又远在宁夏平叛，因而大军战前之准备，临战之方略，内部之间的协调，都需应昌一人谋划周详，同时又要顾及国内山东与蓟辽的沿海边防事宜，以防日军乘虚入犯。

宋应昌九月二十六日奉敕督军出征，十月出山海关。他一方面从各地征调粮草军械，并派人先行与朝鲜政府安排好运粮事宜，确保做到粮草先行，另一方面有檄兵调将，克服重重困难，征兵七万，至者四万有余，分成三军，十一月初赶赴辽阳。纷乱之际，不足两月时间，明军战前准备已大体就绪。时人为宋应昌的部署而叹服，称赞为“整而无暇，大而不疏”（黄汝亨:《寓林集·宋经略行状》）。

二 使我居其利而彼居其害

“切为兵家之胜，定于未战；节制之师，在于预谋。”虽然明朝大军尚未入朝参战，可胜算之谋似已在宋应昌胸中。面对东征军的不利处境，他定出“务使我居其利，而彼居其害；我当其顺，而彼当其逆；我处其胜，而彼处其负”的基本方略，力争变被动为主动。宋应昌从这一点考虑，作出基本的战略构想并采取具体的措施。

利用朝鲜冬季酷寒的气候，化解日军以逸待劳的优势，是宋应昌使敌居其害得首先考虑。

朝鲜除去东南沿海外，冬季大部分地区结冰，而入侵平壤的日军士兵多来自日本温暖的西南地区，十分畏寒。从日军占领区逃出来的朝鲜人讲:“贼不惯重袄与袴，寒则用火熏，至于肌肤烂赤，缩颈交足。”明军则不然，明军中不少人为北兵，骑兵也多，耐寒力强，而且又可利用河水封冻时节顺利通过大队人马。因而宋应昌力主早日渡江进兵：

> 今各万万可为,盖以倭奴畏寒,一也;地冻,人马得以驰骋,二也;士气鼓舞,粮饷充盈,三也。如或延至春初,师老财匮,彼又得志。必将水陆俱进,势诚难御。(《报许都谏书》)

应昌原定计划不迟于十一月中旬进军朝鲜,利用春汛前两个月的严冬季节,与在朝日军决战。他特别强调:中国目下可恃者,惟只有日军畏寒一事,"故不得不乘时决意进剿"。可是主将李如松此时尚滞留宁夏,应昌屡招不至,大军迟迟难发。不得已,腊月初三命吴惟忠、钱世祯等部先期渡过鸭绿江。初八日,李如松至辽阳,十六日大军才启程东进朝鲜。

万历二十一年(1593 年)正月初六抵平壤城下,明朝大军未作休整,迅即攻城,至八日取得平壤会战大捷,日军惨败南逃。寒冷天气作战不利,冻伤病患率甚高,以致削弱了战斗力,是日军惨败的重要原因之一。平壤会战虽时尚在严冬,却比宋应昌原计划的时间晚了一个月。但及至正月二十七日碧蹄馆之役李如松受挫,战场上的明军不得已又进攻态势转入相峙态势,天气变暖是其中重要的因素。当时已是时在初春,冰雪始融,使得道路泥泞,不利明军骑兵驰骋和粮草军械的运送,同时,日军战斗力有所恢复,却如宋应昌所料,其"势诚难御"了。如若按原计划能在上年十一月中旬进军,严冬又长一月,则明军进攻态势尚不致有此转变。

凭借火器的"长技",削弱日军坚城固垒、反客为主的优势,是宋应昌"我当其顺"方针的又一考虑。

壬辰战争中明军使用的火器,有火箭、三眼枪、快枪、鸟铳、大将军神炮、虎蹲炮、灭虏炮、百子铳以及佛郎机炮等。日军武器中之优者,不过是鸟铳和传统的冷兵器倭刀。宋应昌主张充分发挥明军的火器优势以胜敌。战前巡抚山东期间,他就督促扩充火器、火药的生产,而且自己也研制火器,"所秘造火箭、明火、毒火皆精入神。将士试之,辄奇验。"平壤会战时,应昌调集了大批火器,强调"其破敌,必资利器",并亲自指授方略:包围平壤城西南北三面,"弛东一面,开彼生路,使无固志"。环城设铁蒺藜数重,以防日军突击,其外暗中



遍布灭虏、虎蹲、大将军等炮。攻城时,先将明火、飞火、毒火射入城中敌军防守阵地,以熏烧之,尽量将日军从工事中驱赶出来;然后用密集炮火和火箭作摧毁性的轰击,以大量杀伤敌人;最后再次施放毒火毒烟,明军士兵含解药乘势攻城。日军所依托的坚固工事,在明军强大炮火轰击下相继被毁,士兵伤亡惨重。充分发挥火器的优势,是明军此次会战取得重要原因之一。

平壤自古成为险城,易守难攻。但明大军自万历二十年十二月二十五誓师渡江,二十九日至朝鲜境,一月初六日赶到平壤城下,次日旋即攻城。作出急战决策的原因,除了利用寒冷的气候因素外,还有是从敌我双方兵力优劣的转化考虑的。宋应昌在会战前分析敌情时说:

> 今倭据平壤,路近而势分,倭并王京,路远而势合;分则势轻而易为,合则势重而难克。是以今趁彼分守平壤之时,早为决战,以挫其锋,则王京、开城诸路之贼势必闻风披靡,渐可图复。(《报三相公石本兵许兵科书》)

当时日军在朝鲜总兵力达十六万之众,是其长处,但兵分而势轻。平壤之敌虽是精锐之师,兵力却仅有两万余人,又为其短处。明军此时在朝总兵力只有四万多人,少于日军,却兵合势重,再加上朝鲜军队将近万人,在平壤会战中占有绝对的优势。集中优势兵力攻敌一路,历来为兵家所重,正可以达到趋利避害的效果。

明军攻克平壤后,又接连收复了开城及黄海、平安、京畿、江原四道,进逼王京汉城。战场形势对明、朝联军好像是十分有利,主将李如松帅两万轻骑也准备乘胜速取王京,但宋应昌在此时却提出了“缓进”的主张。他告诫说:

> 千里追击,尤须谨慎,须待我军刍粮军火器械并集充裕,然后进剿,方策万全。勿以平壤一胜,而我中国可无忧也。

他还多次移书令李如松止于开城,以待后继。缓进的主张,是要避开明军的弱处,此时的战场形势已与平壤会战时有了重要的变化。前线明军兵力在数量上已处于劣势,各路日军收拢退归王京,正是兵合

势重之态,已很难速胜了。明军长途急进,军械跟不上,火器的优势也不能有效发挥。但在前线统兵作战的主将李如松对此认识不清,过分看重了骑兵野战的作用,又听不进宋应昌的劝告,轻骑冒进,终导致了碧蹄馆战役的受挫。

三 以攻取守 力全朝鲜

碧蹄馆之役后,由于多种因素的影响,中、朝联军和日军在战场上逐渐形成了相持的局面,双方开始了边谈边打的和议阶段。宋应昌此时提出了“增兵、益饷、进取王京”的积极防御策略,并指令明军占据王京附近的北山,依山势俯攻,加强对日军的威胁,又让朝鲜水军协助封锁海面,力争切断敌军海上通路,同时加紧檄调国内的援兵。在这种情况下,日军不得不主动放弃王京,退至南部沿海的釜山,开始向国内部分撤军,但又在沿海地区构筑工事,做长久占领打算。

在明军这方面,鉴于国内多事,援朝战争耗资巨大,朝鲜又已基本恢复,明廷中不少人认为尽管日军仍占据釜山,但明朝出兵的目的已基本达到,主张尽快将军队全部撤回。兵科给事中侯庆远的上疏说:

> 我与倭何仇?为属国勤数道之师,以力争平壤,以权收王京,挈两都授之;存亡兴灭,声赫海外矣。全师而归,所获实多。

万历皇帝也因大军久疲海外,诏令以次撤归。宋应昌对此多次上疏,反对轻率撤军,反对置朝鲜于不顾。他认为朝鲜与明,势同唇齿,唇亡齿寒,自古言之:

> 釜山虽濒南海,犹朝鲜境,有如倭觇我罢兵,突入再犯,朝鲜不支,前功尽弃。……今日拨兵协守,为第一策;即议撤,宜少需时日,俟倭尽归,量留防戍。(茅瑞征《万历三大征考·倭上》)

万历二十一年七月,日军从釜山移至西生浦,并送回掳去的朝鲜二王子及陪臣,明廷也准备开始大规模撤军。宋应昌积极安排好撤



军后的防卫措施。首先是留刘綎等部一万六千人长驻全罗、尚庆二道,协助朝鲜防守。其次,加强国内海防,告诫中国沿海之防不可一日玩弛!再有,帮助训练朝鲜军队,让朝鲜方面挑选壮士往刘綎部,衣甲悉同明军,强化其筑垒浚沟、据险防守的军事操练,并教授他们打造武器和使用火器技能,以便在明军完全撤走后,朝鲜军队能自己担负起保境卫国的任务。身为明军经略的宋应昌前后还多次对朝鲜表明:"倘兵征难守,听凭咨请中国兵马暂行协助。事平之日,本部即便撤回。"(《移朝鲜国王咨》)表示决不贪图朝鲜一寸土地。

四 多方掣肘 辞官归隐

作为第一次援朝东征的主帅,从受命为经略督军出关,至朝鲜国土的基本恢复及和议局面的形成,宋应昌在战和之间筹策的运用,可说是甚为妥当了,但明军在战场上并没有达到更理想的结局。究其原因,是应昌受到了内部的多方掣肘,使得他的不少正确主张最终不能实现。

将帅不和是个首要问题。本来,李如松勇于攻战,宋应昌精于谋略,一武一文,正可相互补充,而二人却不能配合很好,矛盾重重。李如松出身名将世家,又新破蒙古哱拜的叛乱,义气甚骄,初见宋应昌时,便不用大帅见督师之礼,仅以监司谒督抚之仪,根本不把这位文人出身的主帅放在眼里。宋指责李轻率傲慢,李指责宋恃位贪功。

此外,军队内部还有南北系统的矛盾;国内官僚的党争也牵制着宋应昌的举动,催粮檄兵调将十分艰难。和议期间,应昌计划从国内檄调陈璘等部入援,为兵部尚书石星所忌,将各路援军中途遣回。经略宋应昌的权力已被架空。对此应昌感叹道:"令我以疲卒当锐师,抑徒手杀贼矣!"终于在种种掣肘下,宋应昌在万历二十一年九月间上疏辞官,担任主帅督军仅一年时间。

卸任前,石星等人以留兵戍守粮饷耗资甚大,提出将留守在庆尚道刘綎部一万六千士兵全部撤回的主张,宋应昌上疏极力辩驳说:

全罗、庆尚系朝鲜一国吃紧门户。今日御倭之计,惟守朝鲜为至要,守朝鲜之全罗、庆尚则大要也。今之留兵,必不可撤于余倭未去之时,朝鲜未备之初。遽尔撤之,万一倭众渝盟,乘虚入犯,朝鲜一国绝难居守。待彼复据,中国难免无事,则四镇沿海征调兵饷恐不止一万六千已矣!(《明经世文编》卷402,宋应昌《慎留撤酌经权疏》)

为援朝事宜,应昌费尽了心机。但接替宋应昌之任的总督顾养谦,坚持迅速撤军,终将最后一批明军召回国内,失去了积极的防御态势。万历二十五年(1597年)和议破裂,日军再一次大举入侵朝鲜,明廷的消极防守政策失败,明军不得不再次出征,又经过了两年的艰苦作战,才将日军逐出朝鲜。第二次援朝战争的兵饷费用,据《两朝平壤录》所载:

自二十五年邢(玠)经略出关,至二十八年归,凡用饷银八百万两。火药、器械、马匹不与焉!

这其中还不包括军粮转运之银和兵员伤亡的情况。劳师耗财,正坐先前宋应昌所忧。

宋应昌辞官还乡后,隐居田野,绝口不谈东征之事。万历三十四年故世,终年七十一岁。身后朝廷未有恩恤之典,子守一为明父功奔走呼号,父死积年未葬,人们渐渐淡忘了这位援朝抗倭的明军主帅。宋应昌任经略期间的奏疏信札,汇集为《经略复国要编》一书,其中"复国"为恢复属国朝鲜之意,至清代又被疑为有"复明"之嫌,而被清廷列为禁书。

(原载台湾《历史月刊》1993年4月期)